Histoire et théologie de la libération

perspective latino-américaine

ENRIQUE DUSSEL

COLLECTION
Développement et Civilisations

ÉDITIONS ÉCONOMIE ET HUMANISME
LES ÉDITIONS OUVRIÈRES

COLLECTION « DÉVELOPPEMENT ET CIVILISATIONS »

Enrique DUSSEL

Histoire et théologie de la libération

Perspective latino-américaine

ÉDITIONS ÉCONOMIE ET HUMANISME
LES ÉDITIONS OUVRIÈRES

HISTOIRE ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Ouvrages parus dans la même collection

L.-J. Lebret : *Dynamique concrète du développement* (3e éd., *épuisé*).

Albert O. Hirschman : *Stratégie du développement économique* (2e éd., *épuisé*).

L. Turin : *Combat pour le développement.*

H. Myint : *les Politiques de développement.*

M. Cornaton : *les Regroupements de la décolonisation en Algérie.*

Fr. Harbison et Ch.-A. Myers : *la Formation, clé du développement* (*épuisé*).

P. Borel : *les Trois Révolutions du développement.*

R. Livet : *Géographie de l'alimentation.*

J.-F. Salberg et S. Welsh-Bonnard : *Action communautaire ; une introduction.*

A. Birou : *Forces paysannes et politiques agraires en Amérique latine.*

G. Viratelle : *l'Algérie algérienne* (2e éd. revue).

S. B. Naïdu : *la Voie indienne du développement.*

P. et P. Calame : *les Travailleurs étrangers en France.*

P. Houée : *les Etapes du développement rural.*
T. I : « Une longue évolution (1815-1950). »
T. II : « La révolution contemporaine (1950-1970). »

M. Domergue : *Théorie et pratique de l'assistance technique.*

Collection " Développement et Civilisations "

Enrique DUSSEL

HISTOIRE ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Perspective latino-américaine

ÉDITIONS ÉCONOMIE ET HUMANISME
LES ÉDITIONS OUVRIÈRES
12, Avenue Sœur-Rosalie
75621 PARIS CÉDEX 13

rique concret et dans une critique prophétique des injustices vécues ; au *philosophe,* qui a su dépasser Hegel et intégrer Zubiri et Levinas à sa propre pensée ; à l'*historien,* qui sait trouver les rapports et les liens des événements-clés de toute l'histoire de l'Amérique latine. La vie de l'Eglise entière nous est montrée comme dimension interne de la théologie, et la théologie apparaît comme une dimension historique de la vie de l'Eglise, qui se pense par rapport au mystère du salut.

Un message important est ici adressé aux Occidentaux colonisateurs et chrétiens. Nous sommes interpellés et nous ne saurons avoir de cesse que nous répondions à cette voix de l'Autre par une nouvelle manière de vivre et d'agir. Par correspondance à cette interpellation, pour reprendre l'expression même de Dussel, « découvrir en quel sens nous sommes colonisateurs, c'est théologiquement, philosophiquement et historiquement découvrir ce que nous sommes comme chrétiens européens ». C'est entreprendre nous aussi un combat sur les chemins de la libération.

Alain Birou.

LIMINAIRE

Les six conférences publiées dans ce livre ont d'abord été prononcées sous forme de cours plus étendus à Quito (Institut de pastorale latino-américain) et à Medellín (Institut de liturgie). Sous leur forme actuelle, elles ont été données à Buenos Aires, en novembre 1971, à partir d'un schéma très simple, dont l'articulation est donnée par les sous-titres que nous avons intercalés dans le texte. On n'a pu éviter le style parlé : à vouloir corriger ce style, la présente publication aurait perdu son sens. Il s'agit en effet de conserver ce qui a été *dit* à un groupe de personnes et non pas *écrit* par quelqu'un, assis devant sa machine à écrire, dans le bureau où il s'enferme chaque jour pour exprimer sa pensée. Ce n'est pas un texte, c'est un discours parlé.

Dans ces conférences sont exposées les thèses suivantes. Nous partons de l'horizon des cultures néolithiques, et sémitiques en particulier. En premier lieu, la communauté palestinienne s'est transformée en une Eglise dispersée et persécutée dans toute la Méditerranée, avec quelques incursions marginales en dehors de l'Empire Romain. A partir du IV^e^ siècle, s'est constituée la chrétienté. C'est un système religieux-culturel ayant une signification politique, économique, etc., à l'intérieur duquel l'expérience existentielle chrétienne s'unissait à la conception hellénique de la vie. La chrétienté latino-occidentale de type hispanique, qui est celle qui nous occupe, est parvenue en Amérique, marquée, en outre, par les caractères de l'Europe moderne en train de naître. L'Eglise hispano-américaine ou latino-américaine est le fruit de cet immense processus qui, en ses vagues successives, a été la répétition de ce qui avait été déjà vécu dans le vieux continent. La domination coloniale, la sécula-

risation de la vie, en même temps que la crise de gestation de l'Europe moderne, ouvrent un état de choses imprévisible.

En second lieu, celui qui, en Amérique latine, pense en théologien doit tout d'abord savoir à quelles conditions la pensée elle-même est possible. De plus, cette pensée, pour être chrétienne, doit se situer devant le fait de la dépendance culturelle et de la désintégration de la chrétienté. La situation du théologien, du philosophe, de l'historien ou du penseur en Amérique latine consiste précisément à poser et à définir les voies de solution qui s'ouvrent pour dépasser le système de la chrétienté, de la pensée moderne, de « la volonté de puissance » impériale. Cela suppose un nouvel univers de compréhension, toute une structure herméneutique à laquelle le chrétien moyen n'a pas accès, ni même parfois le théologien : nous voulons dire une nouvelle attitude pratique existentielle qui fonde sa problématique à la hauteur des exigences de la libération latino-américaine contemporaine. Cette situation est suprêmement incommode et pleine de risques, car elle est une position prophétique qui sera méprisée et critiquée à la fois par un progressisme qui n'a pas de fondements et par un traditionnalisme intégriste. Mais la solution chrétienne pour notre temps de crise en Amérique latine est claire : « Suivez-moi, disait Jésus à ses disciples, laissez les morts enterrer les morts » (Mt 8, 22).

Pour compléter le contenu de ces conférences, on pourra consulter les œuvres suivantes de l'auteur : *America latina y conciencia cristiana,* Cuadernos IPLA, nº 8, Quito, 1970 (traduction française dans *Esprit,* 7-8, 1965, 2-20) ; « Ibericoamérica en la historia universal », *Revista de Occidente,* 25 (1965) 85-95 ; *Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional,* Cuyo, (UNC, Mendoza), IV (1968), 4-40 ; *Hipotesis para una historia de la Iglesia en America latina,* Estela, Barcelona, 1967 (3e edicion en Nova Terra, Barcelona, 1972) ; *El Humanismo semita,* Eudeba, Buenos-Aires, 1969 ; « De la secularizacion al secularismo de la ciencia », *Concilium,* nº 47,7 (1969), édition espagnole pp. 91-114 ; *Para una historia del catolicismo popular en Argentina,* Cuadernos Bonum, Buenos-Aires, 1970 ; *les Evêques latino-américains, défenseurs de l'Indien* (1504-1620), Steiner, Wiesbaden, 1970 ; *Para una des-truccion de la historia de la ética.* Univerdidad del Litoral, Parana, 1971 ; *Francisco Romero, un filosofo moderno en Argentina,* Cuyo, VI (1970) ; *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana,* Stromata, XXI, 3/4 (1965), 483-505 ; *La dialectica hegeliana,* Ser y Tiempo, Mendoza, 1972 ; *Para una ética de la liberacion latinoamericana* (trois volumes), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973-1974.

1

LA LIBÉRATION : THÉOLOGIE, HISTOIRE ET PASTORALE

Ce que nous essayons d'interpréter dans ces conférences c'est la crise dans laquelle nous sommes plongés comme Eglise, comme culture mondiale et comme culture latino-américaine. Cette crise est si importante que c'est seulement en partant du commencement, y compris le commencement de l'homme, que nous pourrons en mesurer la profondeur et dire pourquoi elle inquiète tant ceux à qui il a été donné de vivre à cette époque, et spécialement les chrétiens latino-américains.

LE LOGOS COMME REVELATION HISTORIQUE

On parle de « théo-logie », de « théo-logien », c'est-à-dire d'un « *logos* » sur Dieu (*Theos*). Un « *logos* » qui est « compréhension », mais compréhension dans le sens d'étreindre, de rassembler, de ramener à l'unité. Je comprends ce que j'étreins. Il semblerait que comprendre quelque chose de ce qui concerne Dieu est impossible. Comment ce qui est limité et humain peut-il comprendre l'infini insaisissable ? Je peux déjà souligner un premier problème : un *logos* (discours) sur Dieu est-il *possible* ?

Et s'il est possible, à quelles conditions ? Un discours sur Dieu est possible à la condition que Dieu se ré-vèle, qu'il se dé-voile, qu'il enlève le voile qui le cache et devienne compréhensible pour celui qui est fini. Lui, l'infini, va devenir compréhensible par sa révélation, telle que lui-même a voulu nous la communiquer. Il est bien connu que cette révélation est historique ; elle est *seulement* historique. L'unique lieu de la révélation, c'est l'histoire. L'unique « lieu théologique », c'est l'histoire, l'histoire concrète que nous vivons chaque jour. Si nous ne découvrons pas le sens de l'histoire, nous ne pourrons pas comprendre non plus ce que Dieu nous révèle. Dieu, l'Autre, infini, se révèle à l'homme dans l'histoire. Bien que rapidement affirmé, tout cela n'en est pas moins l'essence de toute la théologie, de tout un processus historique, d'une histoire du salut qui est une « pâque » de justice et de libération. Prenons comme base de notre réflexion un texte biblique, par exemple Exode 3. Moïse se trouve dans le désert. Moïse ne va pas au désert pour faire pénitence ; Moïse ne va pas au désert dans un souci de perfection ; Moïse fuit au désert. Vous souvenez-vous pour quelle raison ? Parce qu'il a tué un Egyptien. Cela veut dire que, d'une certaine manière, il a découvert le pauvre Hébreu, il a joué sa vie en sa faveur, il a tué quelqu'un. Et, pour fuir celui qui peut le poursuivre, il va au désert.

Par-dessus tout, au désert, il y a « le silence ». Et comme il y a le silence, on commence à prendre l'habitude « d'écouter » l'Autre (1). Le désert est cet immense espace où s'apaisent les paroles humaines et où nous nous faisons tout oreille pour écouter les paroles de l'Autre. Aussi le désert n'est-il pas « ascèse », pas plus qu'ascension, mais bien plutôt ouverture et espérance ; espérance du mystère qui peut se révéler ; il est « écoute », il est « savoir écouter ». La dialectique ne s'établit pas entre « imperfection-perfection », « impureté-pureté », mais entre « parole-écoute ».

Moïse était dans le désert, il était dans une totalité de signification, la totalité du désert. Il était avec son épouse, son troupeau, son beau-père, le prêtre Yetro. Il vivait là,

(1) Nous avons, tout au long de ce livre, traduit *El otro* par l'Autre et non par autrui. Ce dernier mot, en effet, a un caractère indéfini et vague. *L'autre* vise au contraire tout être humain très personnalisé auquel je consens à faire face. (N. d. T.)

calmement comme pasteur. Il est évident qu'il n'était pas encore le prophète qu'il deviendra plus tard. Il était un pasteur bien installé, parfaitement adapté à son milieu. Et un jour on dit que dans le désert *il vit* une flamme qui brûlait dans un buisson ; la flamme était l'objet de sa *vision* ; on dit qu'il la vit. Il vit la flamme, mais la flamme seulement et non la parole qui l'interpellait depuis l'arbuste. Il entendit une parole qu'il ne vit point. « Parole » en hébreu se dit *dabar* ; on l'a traduite par « *logos* », mais *logos* non au sens de compréhension (comme chez les Grecs), mais au sens de révélation (comme en saint Jean) : c'est la parole créatrice, pro-créatrice, innovatrice. Il entendit une parole qui disait : « Moïse ! Moïse ! » Elle l'appelait par son nom. Moïse, qui vit quelque chose (la flamme), entendit quelqu'un qui le provoquait au-delà de ce qu'il voyait. Il entendit quelqu'un et c'est ce qu'il entendit qui va nous intéresser. Que disait la voix que Moïse entendit ? C'est cela qui est essentiel parce qu'il nous arrive tous les jours que placés nous aussi dans une totalité qui n'est pas celle du désert, mais celle du bruit, nous n'entendons rien. On ne cesse pas de nous interpeler : « Moïse ! Moïse ! » mais nous n'entendons rien, ni personne.

Il y a une expression hébraïque qui dit : « il avait l'oreille endurcie », « il avait l'oreille bouchée ». D'autre part, à propos de Salomon, les commentaires disent qu'il était un sage. Non ! Salomon avait « l'oreille attentive », et on traduit cette expression par la notion grecque de « sagesse ». En hébreu, avoir « l'oreille ouverte », c'est savoir écouter.

Moïse entendit quelques paroles et que disaient-elles ? Considérons le mouvement du dialogue : « J'ai entendu », dit Dieu, qui lui aussi entend comme l'Autre qu'est toujours Dieu. Qu'entend-il ? « La clameur. »

Une « clameur », c'est aussi une parole, mais une parole proférée comme un rugissement, parce que c'est la clameur d'un peuple réduit à l'esclavage. C'est une parole, mais presque une lamentation, parce que c'est une parole qui révèle la souffrance. Mais, de toute façon, il est dit : « J'ai écouté la clameur de mon peuple qui est esclave en Egypte. » C'est parce que Dieu a entendu cette voix qu'il se révèle à Moïse. Et Moïse l'*entend*. Et que dit Dieu à Moïse : « Libère-les. »

Moïse, le pasteur tranquille du désert se voit immédia-

tement investi de quelque chose que, tout comme Jonas, il eut préféré, dans son égoïsme, n'avoir pas entendu. Quand Jonas entendit qu'il devait aller prêcher à Ninive, il s'enfuit et néanmoins « il fut avalé par la baleine ». Jonas n'est pas un personnage historique, mais c'est un personnage qui montre comment l'appel prophétique est quelque chose de terrible, c'est une responsabilité et non pas un luxe.

Le pasteur tranquille se transforme en libérateur d'un peuple réduit en esclavage. C'est ce qui pouvait lui arriver de pire comme égoïste totalisé, en ce sens qu'il va souffrir la persécution du tout égyptien : il va devoir porter sur ses épaules, d'une certaine manière, l'injustice et l'esclavage de son peuple afin qu'il se libère.

La vision est très limitée du fait que l'Autre comme Autre qui se révèle par sa parole est toujours au-delà de la vision. Comment nous situons-nous devant l'Autre comme Autre ? Nous nous situons devant l'Autre comme Autre par la foi.

LA FOI COMME INTERPRETATION HISTORIQUE QUOTIDIENNE

La foi est un acte de l'intelligence, c'est une manière de voir. Mais elle sait qu'elle s'arrête en un point qu'elle ne peut pas dépasser, et elle le fait en signalant qu'il y a quelque chose d'autre. Ce qui dépasse ce qui se voit, ce qui va au-delà de ce qui se voit, qui est-ce ou qu'est-ce que c'est ? En premier lieu, l'*espérance* que l'Autre se révélera ; concrètement l'*amour* pour l'Autre comme Autre.

L'amour est ce qui va au-delà de la perception du visage, parce que la « flamme » de l'arbuste n'est qu'un signe de la présence, un signe du visage de l'Autre. Tous les jours, nous voyons le visage de certaines personnes, mais cela ne veut pas dire que nous nous ouvrons au visage que nous voyons, comme à un mystère incompréhensible de liberté. Chacun de ceux qui nous entourent quotidiennement, tout comme les groupes sociaux au milieu desquels nous vivons, nous les voyons sans doute, mais ce que nous voyons, ce n'est pas l'Autre, dans sa liberté et dans son mystère. Si nous admettons que notre regard s'arrête sur leur visage et si

nous attendons leur révélation comme l' « Autre », dans l'amour, c'est alors seulement que l'Autre pourra nous révéler ce qu'il cache dans la nouveauté mystérieure de sa liberté. La foi, l'espérance et la charité sont des attitudes anthropologiques réelles parmi les plus quotidiennes. Cet amour n'est pas seulement un amour en général, mais un *amour de justice* parce qu'il consiste à aimer l'Autre en tant qu'Autre ; c'est-à-dire qu'il consiste à l'aimer pour ce qu'il y a en lui d'*autre*, ou encore à l'aimer en tant qu'il n'est pas moi-même, en tant qu'il possède ses droits propres, en tant qu'il me pro-voque (il m'appelle en avant, mais il m'appelle en m'interpellant et en me disant : « Mes droits ne coïncident pas avec les tiens. Pratique la justice à mon égard. »). Dieu aussi se révèle comme celui qui provoque en interpellant, en disant à Moïse : « Libère-les. » C'est comme s'il disait : « Moi aussi, j'ai le droit d'exiger de toi, pasteur installé et tranquille (nous dirions aujourd'hui : bourgeois) dans le paisible désert d'Egypte, que tu prennes soin de mon peuple. »

La structure de ce dialogue va nous permettre de comprendre ce qu'est la théologie. Nous devons maintenant nous demander, une fois posées les conditions nécessaires pour pouvoir écouter, quel est le sens de la parole révélante. Que dit cette parole ? Elle dit, non seulement Dieu, comme lointain, mais la signification pour Dieu de ce qui arrive concrètement : Dieu nous le découvre, il nous en révèle le sens. C'est ainsi qu'il se révèle à nous en nous révélant le « sens » de l'histoire quotidienne.

Ce peuple réduit en esclavage, Moïse, pasteur dans le désert ne l'avait pas considéré comme esclave. Le jour que Dieu lui révèle que ce peuple est réduit en esclavage, Moïse inclut le monde des esclaves dans son propre monde et dans sa vie. Cela veut dire que Dieu que je ne vois pas me révèle néanmoins par la foi le sens de ce que je vois ; et ce que je vois, ce sont des événements historiques qui auparavant n'avaient pas de sens et qui, grâce à la révélation, entrent dans ma vision du monde, avec un sens nouveau. Et alors, immédiatement, le pasteur paisible du désert égyptien est tourmenté par sa conscience qui n'est plus tranquille parce que, s'il ne va pas libérer son peuple, il *a conscience* de son péché. S'il reste dans le désert, il est un traître, un traître à un appel. Cette foi qui ne me permet pas de voir celui

qui se révèle à moi, me permet de voir le sens des événements historiques où va se jouer la parole de Dieu et où je vais moi-même me jouer en tant que chrétien.

REDEFINITION DE LA THEOLOGIE

Que signifient alors ces mots : théologiens, théologie ? Ils signifient une pensée sur Dieu, mais sur un Dieu qui se révèle dans l'histoire. Croire en la révélation de Dieu, c'est comprendre le sens de ce qu'il nous révèle, en d'autres termes, comprendre l'histoire. « Celui qui me voit dans ce frère, me voit moi-même. » Ce n'est pas là un paradoxe. C'est très simple : celui qui voit dans le visage du pauvre l'Autre, libre, et libère l'esclave d'Egypte est précisément celui qui aime Dieu, parce que les esclaves d'Egypte sont l'épiphanie de Dieu lui-même. Celui qui s'ouvre à l'esclave d'Egypte s'ouvre à Dieu lui-même ; et celui qui se ferme à cet esclave se ferme à Dieu. Celui qui ne joue pas sa vie pour la libération des esclaves d'Egypte est un athée : c'est Caïn qui tue Abel. Et, comme Abel est mort, Caïn est seul. Et, comme il se croit l'Unique, l'Eternel, il s'affirme comme un Dieu panthéiste. C'est ce que le serpent propose à Adam : « Vous serez comme des dieux. » Etre comme Dieu, c'est prétendre être unique et ne pas s'ouvrir à l'Autre que l'on a assassiné. Ce que Dieu fait toujours, c'est de se révéler comme l'Autre qui nous interpelle. Il est le premier Autre. Et ainsi, si je n'écoute pas mon frère qui est en esclavage, je n'écoute pas Dieu non plus. Et celui qui ne s'engage pas pour la libération de son frère est déjà un athée, parce que non seulement il n'aime pas Dieu, mais encore il lutte contre Dieu et s'affirme lui-même comme divin.

La théologie est le *logos* qui pense Dieu se révélant dans l'histoire. Et la *théologie pastorale* ? Comme son nom l'indique, elle vient de « pasteur ». Mais le pasteur dont il s'agit n'est pas le pasteur installé dans le désert avec sa femme et son troupeau, heureux et tranquille ; il s'agit d'un autre type de pasteur : du pasteur pauvre qui, peut-être, sans savoir seulement parler, doit aller affronter Pharaon pour libérer le peuple. Et, lorsqu'il l'a obtenu, il est le pas-

teur au milieu de la traversée (en hébreu : *pesaj* : pâque) du désert : il s'agit ici du second désert, non du premier, qui était celui de l'installation. Le premier désert est celui de l'attente de l'appel prophétique. Mais, maintenant, le désert où chemine Moïse, avec le peuple qui est en train de se libérer, c'est celui du pasteur qui est un guide dans le désert. Cette tâche de guide dans le désert est une chose nouvelle qui implique le discernement historique. Par où allons-nous avancer ? Quel est le sens de ce processus ? Seul celui qui a la foi pourra le découvrir. Il s'agit ici de la foi au sens d'ouverture à la parole qui révèle Dieu et de découverte du sens concret de cette parole.

Dans ces perspectives, la théologie pastorale consistera à savoir penser la route du peuple qui est en train de se libérer dans le désert. Et ce chemin du peuple qui se libère est un *passage*, passage de l'esclavage à la libération, passage qui signifie, en hébreu, la résurrection pascale continuée. La pastorale est pascale, elle est le passage à travers le désert libérateur.

Le film tout à fait étonnant de Passolini, *Théorema*, utilise une médiation inattendue : la sexualité. Au fond de ce film, il y a un homme, qui à la fin est totalement nu et qui court dans le désert vers Dieu. C'est là, précisément, la thèse de Kierkegaard : nous sommes des êtres nus qui, dans le désert, courons vers Dieu. C'est parce que nous sommes pauvres, misérables, sans rien que nous pouvons nous ouvrir à Dieu. D'une certaine façon, c'est le passage de l'humanité par le désert de l'histoire de la libération.

LE CHARISME PROPHETIQUE ORDINAIRE DE LA FOI

Pour que nous puissions être pasteurs et que la théologie nous illumine, nous devrions pouvoir découvrir le sens de l'actuel présent historique. Découvrir le sens de ce présent (je dis présent et non futur), c'est ce qu'on appelle *prophétie*. Je ne parle pas de la prophétie comme charisme extraordinaire. Je parle de la prophétie constitutive, quotidienne, de la foi chrétienne réelle. N'oubliez pas que « si nous avions la foi, gros comme un grain de sénevé, nous transporterions

une théologie déracinée qui nous empêche aujourd'hui de comprendre la quotidienneté de ce qui nous entoure. Il faut redécouvrir une grande théologie oubliée ; et c'est ce processus que je voudrais montrer, au plan historique.

HISTOIRE DE L'EGLISE ET HISTOIRE DE LA CULTURE

La difficulté d'exposer une histoire de l'Eglise en Amérique latine vient de l'inexistence d'une histoire écrite de la culture latino-américaine. Léopold Zea, dans son livre, *América en la historia,* nous dit que nous nous interrogeons toujours sur l'origine de l'Amérique. Et quand nous faisons cette interrogation, nous découvrons que « l'Amérique est en dehors de l'histoire ».

Si nous étudions les grandes fresques qui ont été écrites sur l'histoire de la culture universelle, nous constatons que l'on n'a pas donné à l'Amérique latine la place qui lui convient. Prenons, par exemple, *l'Histoire de la culture,* d'Alfred Weber, qui consacre quelques lignes à l'Amérique latine. Il commente, émerveillé, le fait que l'Espagne et le Portugal soient à l'origine de l'expansion européenne, car c'est cela que signifie la conquête de l'Amérique. Et c'est avec cette affirmation que Weber termine l'exposition du problème latino-américain. Pourquoi ? Parce qu'en général, les grands historiens de la culture sont européens ou nord-américains et non latino-américains. Nous n'en avons aucun qui ait une dimension universelle. Mais il n'y a pas que cela : nous nous ignorons nous-mêmes. Alors, l'Amérique latine, qui est marginale, reste en dehors de l'histoire. L'histoire de l'Eglise a besoin d'une histoire de la culture, et cette histoire elle ne la possède pas. Pour trouver notre place comme chrétiens en Amérique latine, nous devons tout d'abord trouver notre place comme latino-américains dans l'histoire universelle des cultures.

« Hors de l'histoire » signifie alors que d'une manière quasi nécessaire et inévitable nous sommes tombés dans l'inauthenticité historique. Cela demande une petite explication.

On sait que la pensée existentielle contemporaine parle

de la temporalité. L'être de l'homme n'est pas comme celui de l'être chosifié : un pur présent ; il est un « a été », il est un « étant », à partir d'un « pouvoir être ». C'est dans la temporalité et seulement en elle que se comprend l'être de l'homme. L'être de l'homme se comprend seulement au niveau de ses trois instances : avoir été, étant, à partir d'un pouvoir être. Ce « pouvoir être » c'est le futur, en allemand *Zu-Kunft,* que nous pourrions traduire par « advenant ». Ce qui « advient » se trouve dans la situation paradoxale d'être quelque chose vers quoi nous allons et qui néanmoins vient vers nous. Ce moment qui est le futur n'est pas « ce que je ferai », mais la présence actuelle de ce que je me comprends pouvoir être ; il constitue l'instance fondamentale de ce qui s'appelle aujourd'hui la temporalité.

La temporalité, pour sa part, n'est pas autre chose que le fondement de l'une de ses modalités qui se nomme historicité. L'historicité n'est pas la pure temporalité. L'historicité est la manière pour l'homme de vivre de fait et toujours sa temporalité. L'homme n'est pas *dans* l'histoire, car le monde de l'homme est déjà, par lui-même, historique. C'est lui qui historifie ce qui se vit *dans* le monde. Un document historique n'est pas un document qui serait historique en soi ; on appelle document historique un document qui s'est trouvé à portée de la main, à portée de la main d'un homme ; il est historique parce qu'il a été dans-son-monde ; maintenant il n'est-plus-dans-le-monde. Le fait que ce document a été dans un monde est ce qui le caractérise comme historique.

L'historicité peut être vécue de diverses manières. Le fait que nous sommes latino-américains « hors de l'histoire » nous entraîne de manière inévitable vers une historicité inauthentique. Que signifie une historicité inauthentique ? Cela signifie une manière d'historifier les choses, les réalités immédiates et par le fait même des les interpréter d'une manière commune, vulgaire, qui cache la réalité. Le mot « recouvrir » signifie que l'on couvre quelque chose. Cela veut dire que quelque chose a été caché, obscurci. Ce qui reste caché c'est la tradition authentique. Traditionaliste n'est pas la même chose que traditionnel. Le traditionalisme est une simple compréhension à la surface de l'être. Quel en est le sens ? Cela signifie que la tradition nous transmet

quelque chose, mais, dans cette transmission, ce qui est caché est plus important que ce qui est transmis. Pourquoi ? Parce qu'elle nous le transmet comme quelque chose d'obvie, qui va de soi. Il va de soi, par exemple que nous sommes latino-américains. La question serait de savoir ce que cela signifie véritablement. Et quand bien même ce que nous sommes irait encore davantage de soi, notre être propre serait encore davantage recouvert. La tradition me transmet tout : la langue, par exemple. Il semblerait que la langue soit quelque chose d'indifférent. Quel problème recouvre-t-elle ? Pour en finir, nous disons : c'est seulement une langue de plus, l'espagnol. Nous n'avons pas conscience que la langue, en même temps qu'elle est un instrument de communication, est une sorte de piège. Un piège, parce que nous ne voyons peut-être pas que les mots peuvent dissimuler l'expérience d'un peuple. Nous ne nous rendons pas compte que, lorsqu'un peuple ne possède pas une certaine expérience, il n'a pas de mots pour s'exprimer. Et si l'on veut transmettre l'expérience d'un peuple à un autre peuple qui possède ou non des paroles pour cette expérience, il se peut fort bien que toute traduction soit impossible et, à cause de cela, cette expérience peut tomber dans l'oubli.

L'historicité authentique est critique, dialectique. Critiquer signifie que l'on peut faire que le présent ne soit pas présent ; que l'on peut faire que ce qui est habituel ne le soit pas. Cela signifie que ce que la tradition transmet puisse être mise à l'épreuve. Une des manières privilégiées de mettre à l'épreuve ce que nous transmet la tradition est l'histoire. Si nous sommes « hors de l'histoire », cette manière ou ce mode de pouvoir nous mettre à l'épreuve, de pouvoir nous critiquer ou nous mesurer pour « découvrir » ce qui est « recouvert », nous est interdit.

Un garçon, une fille qui préparent le baccalauréat allemand et veulent savoir ce que signifie être allemand peuvent prendre *l'Histoire de la culture,* de Weber. S'ils sont anglais, ils peuvent recourir à *Study of history,* de Toynbee, et chaque étudiant dans son propre pays peut se référer à une histoire de son peuple, écrite par un grand historien qui lui montre ce qu'il est. Si nous, latino-américains, nous lisons cette histoire, celle de Weber, par exemple, qui commence à l'origine de l'homme, remonte à la préhistoire, au néolithique, et ensuite avance vers les grandes cultures, nous

arrivons peu à peu à nous centrer sur l'Allemagne. Si c'est un Allemand qui la lit, à la fin de cette lecture, il se situe sans difficulté. Il sait quelle est la place de son pays dans le monde. Au contraire, nous, latino-américains, en lisant la traduction de ce livre parue au *Fondo de cultura económica,* au fur et à mesure que nous nous rapprochons de notre époque, nous nous éloignerons de nous-mêmes. Au XVI^e^ siècle, au lieu de nous parler de la conquête de l'Amérique, on nous parle de Luther, par exemple. Ce n'est pas que l'on ne doive pas parler du grand réformateur, mais pour nous ce n'est pas le grand problème du XVI^e^ siècle. Et ainsi, peu à peu, on conduit l'histoire par des chemins qui ne sont pas les nôtres. Quand nous en avons achevé la lecture et plus encore si nous en avons fait une étude attentive, nous restons aliénés, européanisés, étrangers. Et c'est là ce qui se passe chaque jour pour nous. L'étude d'une histoire qui n'est pas la nôtre fait que, à la fin, nous sommes tous *autres* que nous-mêmes. Et alors nous devons nous demander : qu'est-ce qu'être latino-américain ? Nous ne le savons pas. Personne ne nous l'a enseigné. Ce que nous disons de l'histoire de la culture, on peut également le dire de l'histoire de l'Eglise. Mon professeur à Mayence, M. Lortz, qui a écrit une grande *Histoire de l'Eglise,* en est un exemple typique. Il en est de même de Weber. Si on lit cette importante *Histoire de l'Eglise,* on peut s'attendre à y trouver une histoire de l'Eglise universelle. En réalité, c'est seulement une histoire de l'Eglise européenne, allemande, ou centre-européenne. Et il se passe la même chose quand on arrive à l'époque de la Réforme. Lortz, qui est un grand spécialiste de Luther, parle de lui et suit ensuite tout le mouvement de la Aufklärung, le gallicanisme, le mouvement ultra-mondain, etc. Sur l'Amérique latine, il ne dit rien. Le présent que nous vivons ne peut être mis en question parce que nous étudions uniquement ce qui est européen, et ce qui nous appartient reste « recouvert » par l'ignorance, l'oubli ou le manque d'intérêt.

Peut-être que l'unique façon d'entrer dans la voie critique d'une historicité authentique et d'historifier ce que nous avons à portée de la main est d'entreprendre de manière nouvelle un travail dont le but sera de nous donner une conscience historique et de nous redéfinir génétiquement.

Mais ce travail consistera d'abord en une véritable destruction.

Destruction, au sens latin du terme : destruction vient de *struo*. Struo signifie réunir, assembler. Ce que nous avons à faire c'est de désunir, de séparer, de démonter. Tout ce qui se présente à nous comme assemblé et déjà coordonné, nous devons lui faire face de manière critique, le mettre en pièces, pour voir ce qui est caché derrière. De cette manière, l'histoire n'est pas destructrice au sens habituel du terme ; elle est une *preuve*. Elle est une espèce de *catarsis* ; elle est une sorte de psychanalyse collective et culturelle. Quand nous voulons connaître les traumatismes que nous portons en nous, nous ne nous tournons pas vers la biographie, vers notre propre histoire. L'histoire est aussi une sorte de psychanalyse collective. Les traumatismes, les inadaptations qui sont actuellement les nôtres, la crise du catholicisme latino-américain, peut-être devons-nous aller les chercher au XVI[e] siècle. Peut-être sont-ils encore beaucoup plus anciens, peut-être viennent-ils du IV[e] siècle et nous ne le savions pas. Ou mieux, nous l'avions oublié. C'est comme l'enfant qui ne sait pas que, lorsqu'il avait un an, son père lui avait donné une correction et cela est resté dans son inconscient et reste présent dans une absence négative.

Peut-être, quand nous avions quatre ans, au IV[e] siècle, avons-nous été victimes d'un grand traumatisme, dont nous sommes seulement en train de nous libérer aujourd'hui. Et de là vient la crise épouvantable que nous sommes en train de vivre. L'histoire elle-même — comme la psychanalyse dans ce cas (je ne justifie pas la doctrine de la psychanalyse, encore qu'elle puisse servir, au moins à titre d'exemple) — nous permet de « voir » le processus, et le seul fait de voir le processus constitue déjà la partie principale de la thérapeutique, de la cure de guérison. En d'autres termes, nous voyons dans quelle situation nous nous trouvons et la raison de cette situation.

LA COMPREHENSION EXISTENTIELLE SURNATURELLE RETOUR SUR LE PROBLEME DE LA FOI

Etre chrétien en Amérique latine, qu'est-ce que cela signifie vraiment ? Tout d'abord, nous devrions définir ce qu'est être chrétien aujourd'hui, au XX^e^ siècle. Mais, la question en Amérique latine se compliquerait bien davantage. De toute façon, on répond que nous vivons, à la lumière de la foi, l'existence latino-américaine. D'autre part, il est nécessaire de redéfinir, de reconceptualiser (et ce sera une des tâches de la pensée catholique aujourd'hui) la signification de l'interprétation historique de la foi.

Nous disons « reconceptualiser ». La conceptualisation est le passage *d'une expérience réalisée* à une expression analytique abstraite, et ce passage ne laisse pas d'être parfois ambigu. Il faut veiller avec grand soin à la manière dont se fait la conceptualisation. La théologie chrétienne traditionnelle et, bien entendu, la philosophie occidentale se sont inspirées de la pensée grecque. Mais, derrière une pensée qui paraissait simplement méthodologique, herméneutique, il y avait une expérience de la vie et une manière déterminée de comprendre l'être. Aussi la conceptualisation peut-elle éclairer certains aspects quotidiens, mais faute d'expérience pratique elle en laisse d'autres cachés. La conceptualisation commence ainsi à privilégier certaines expériences chrétiennes. Et ne pouvant pas en exprimer d'autres qui n'ont pas d'expression conceptuelle dans la pensée philosophique grecque, on n'arrive pas pour ces dernières à une conceptualisation satisfaisante. La foi est ainsi partiellement conceptualisée.

La foi est aujourd'hui décrite par les théologiens comme un *existential* surnaturel, bien que parfois on donne à cette expression un sens autre que celui que je veux lui attribuer. Celui qui connaît la philosophie contemporaine se rend compte de ce que signifie cette description fondamentale de la foi ; elle rend possible une intelligence beaucoup plus profonde de la foi. L'homme possède une intelligence existentielle (verstehen), quotidienne, superficielle de

ce que sont les choses. La foi serait une *nouvelle* intelligence existentielle : je vis dans le « monde » une compréhension préconceptuelle de l'être. La foi serait un monde « nouveau », de manière que tout ce qui se décrit en termes phénoménologiques, dans la pensée existentielle de Heidegger ou dans la pensée existentielle de Jaspers, on pourrait en faire un traité totalement nouveau de la foi.

Que signifie un « nouveau » monde ? Cela ne signifie pas une vision théorique ; la foi ne serait pas un *habitus* de l'intelligence spéculative. La foi est ce qui m'ouvre un nouvel horizon de compréhension existentielle ; ce qui suppose tout l'homme dans son monde préchrétien. « Etre chrétien en Amérique latine » c'est comprendre l'existence latino-américaine sous une lumière *nouvelle* — et pour en faire l'analyse théologique, pouvoir l'exposer à des disciples ou au peuple, il faudrait faire un travail herméneutique qui n'a pas encore été fait.

C'est une *nouvelle* compréhension existentielle. C'est une nouvelle compréhension *dialectique,* dans le sens où *dialogue* signifie « passer d'un horizon de compréhension à un autre univers de compréhension ». La foi, qui est intelligence, ne peut jamais atteindre son horizon ultime. Lorsqu'on croit être parvenu à la limpidité immédiate de l'intelligence de tout ce qui nous entoure, le temps a passé et Dieu s'est déjà révélé à nous d'une autre manière, qui nous permet de voir plus loin. La foi est dialectique, comme l'intelligence, et à cause de cela elle est historique.

Nous, au contraire, quand nous voulons former quelqu'un nous l'envoyons en Europe. On y étudie la liturgie, la catéchèse, la théologie et une quantité de choses. Les étudiants arrivent d'Europe et ils sont déboussolés et même certains ne pourront plus jamais « atterrir » de toute leur vie. Nous sommes francisés, germanisés, italianisés, ou bien encore on objective en nous quelqu'autre type d'aliénation. Il n'est pas question seulement de lire l'Evangile ; il est question de le lire *dans la tradition.* Et la tradition *pour moi* ne passe pas par l'Italie ni par l'Allemagne, mais par l'Espagne, qui est venue en Amérique, et ensuite par une Eglise latino-américaine concrète dont je suis l'un des membres.

Néanmoins la théologie avait totalement perdu ses racines, elle avait perdu sa première expérience théologique. Pourquoi dis-je cela ? Parce que la pensée hébraïque et la pensée

chrétienne néo-testamentaire étaient quasi exclusivement historiques. Je dis « la pensée ». Pourquoi ? Parce que ce qu'il y avait dans la Bible c'était un *logos* sur Dieu. On nous a habitués à dire que les apôtres étaient des gens incultes, des petits pêcheurs qui ne savaient presque rien ; aussi ce que Jésus disait c'était pour des gens simples, il n'y avait encore rien de méthodique dans son enseignement. Il est arrivé ceci : nous avons confondu la méthode grecque avec la « théologie » comme « science » et ainsi on a perdu de vue une logique parfaitement cohérente, qui était celle des prophètes et que Jésus utilisait dans sa prédication. C'est une méthode strictement théologique parce que c'est une pensée et une pensée qui a l'expérience du mouvement de son discours, mais une méthode qui ne s'était jamais explicitée. Cette méthode, je ne puis pas vous l'expliquer rapidement (1), mais ce n'est certainement pas celle de l'*Organon,* celle des Grecs ; c'est une véritable pensée qui se développe à l'intérieur d'une structure parfaitement coordonnée, mais différente de celle d'Aristote. Cette « théologie hébraïque » a toujours pensé l'histoire. Elle œuvre de la manière suivante : « Comme Dieu a agi avec Moïse et avec le peuple dans le désert, ainsi agit-il aujourd'hui avec nous. » Les Hébreux découvrent le sens du présent à partir de l'histoire du peuple de Dieu. Jérémie dit aux Hébreux qui vont en Egypte, ou Isaïe à ceux qui vont à Babylone : Que vous arrive-t-il ? Pourquoi êtes-vous là, en prison ? Et ils leur montrent comment ils sont en prison parce qu'ils ont commis tels et tels actes ; ils leurs découvrent le sens de l'événement, un sens qui est toujours historique.

Depuis Israël, il existe une autoconscience historique, car pour les prophètes l'histoire d'Israël elle-même est la révélation de Yavhé, et c'est dans cette histoire concrète que le peuple va prendre chaque jour davantage conscience de lui-même. Cela veut dire qu'un Juif qui vivait là-bas en 550 avant Jésus-Christ, exilé à Babylone, avait une certaine conscience réflexe de son passé : le point de départ en était Abraham. Cet Abraham n'était pas un personnage mythique,

(1) Cf. mon travail : *Para una ética de la liberación latinoamericana,* spécialement le chapitre VI (vol. II) consacré à la méthode.

mais il était pour eux un être historique et concret. Après Abraham il y avait eu Isaac et Jacob et ensuite, par ordre chronologique, venaient leurs descendants. C'est ce que nous explique le livre des *Chroniques*. Il s'agit là d'une interprétation théologique ; tous les événements historiques d'Israël sont repris à la manière de souvenirs, on retient les grands moments passés du peuple de Dieu pour en découvrir le sens. Dans tel fait particulier, par exemple, à cause de ses péchés, les peuples païens ont chatié Israël. Cela signifie qu'Israël donne toujours un sens à son passé et, en retour, ce sens du passé va permettre de découvrir le sens du futur. Nous retrouvons ainsi de nouveau la prophétie. Nous voyons comment Israël avait pleinement conscience de ce que son existence concrète, son salut présent étaient déterminés par son lien et sa référence historique à ses pères et à ses patriarches. Cela n'existait pas chez Platon et chez Aristote.

Les Grecs aussi avaient un Hérodote et un Thucydide qui avaient « raconté » des choses, mais à un niveau anecdotique. Ils ont raconté des faits, ils ont raconté la marche des « Dix mille » et leur déroute, et comment ils durent revenir sur leurs pas, etc. Mais l'histoire des « Dix mille » ne se situait pas pour Platon à un niveau ontologique suffisant pour permettre une définition de l'homme. L'homme ne dépendait pas de faits historiques, mais du fait mythique d'une âme qui s'était unie à un corps et, cette âme étant divine et par le fait même transhistorique, tout ce qui se passait dans le temps n'avait pas une importance essentielle. Les Grecs ne purent jamais dépasser une histoire anecdotique, parce qu'ils gardaient le souvenir de certains faits qui, à la fin, dans l'éternel retour, se répéteraient de nouveau. Ils n'avaient pas de consistance définitive, d'*apax* (une fois pour toutes). *Apax* est le terme qu'utilise saint Paul en ce qui concerne le fait historique du Christ, et il est central dans sa théologie. Cullman, dans son livre *Le Christ et le temps*, explique parfaitement la notion de « pour toujours ». Cependant ce « pour toujours » ne s'applique pas seulement à la venue du Verbe, mais, pour les Juifs, Abraham avait été aussi, d'une certaine manière un *apax*, et chaque événement quotidien est aussi un *apax*.

Pourquoi cela ? Parce que « une fois pour toujours » a

existé cet homme concret à qui a été fait une promesse et, en se rattachant à lui, on peut faire partie de l'alliance, objet de la promesse: L'histoire est alors constitutive, à un plan métaphysique, parce que, si je ne suis pas relié à Abraham et à l'alliance, je n'obtiens pas le salut. Cela ne peut pas se passer chez les Grecs. Chez les Juifs naît et se constitue la notion d'histoire sainte ou de salut. Les psaumes le répètent sans arrêt : nos pères sont sortis de l'Egypte et ils sont passés par ici et par-là et nous voyons dans tout cela la providence de Dieu et l'amour qu'il a pour nous. Osée le prophète propose, en interprétant l'histoire, des réformes révolutionnaires pour son époque. Pour le peuple d'Israël, l'histoire est une histoire sainte, c'est une réflexion sur le passé dans laquelle l'existence présente trouve son sens.

L'HISTORICITE DANS LA CONSCIENCE PRIMITIVE CHRETIENNE

C'est exactement ce que nous propose le Nouveau Testament. Le cas le plus typique est celui de saint Luc. Luc écrit un évangile et les Actes des apôtres. Luc écrit une véritable histoire. Il commence par Bethléem, continue par Nazareth et ensuite la vie du Christ atteint son point culminant à Jérusalem. Là, commencent les Actes des apôtres ; de Jérusalem, on passe en Samarie et à Antioche et, par les missions de saint Paul, on arrive à Rome. Luc, dans ses deux petits livres, manifeste par des cercles concentriques de taille croissante le développement historique du christianisme. De Bethléem, on va à Nazareth, puis à Jérusalem, à Antioche, à Philippes, à Corinthe et enfin à Rome. D'une certaine manière, Rome était pour eux le centre de l'histoire universelle, le point culminant de tout le processus. Le christianisme commence à avoir conscience de sa temporalité, à interpréter son évolution, ce qui va donner naissance à une théologie de l'histoire. C'est là ce que Luc se propose. Mais plus que Luc, c'est l'Apocalypse de Jean qui nous fournit une interprétation de l'histoire. L'Apocalypse interprète de manière prophétique des faits très concrets

qui concernent les chrétiens du premier siècle (les persécutions dont sont victimes les fidèles dans l'Empire romain); il les interprète à la manière de la théologie apocalyptique hébraïque. C'est aussi une manière de faire de la théologie à propos des faits sacrés et concrets d'une communauté. Toute l'objectivation primitive des juifs et des chrétiens dans l'Ancien et le Nouveau Testament est toujours une herméneutique historique. C'est un Jésus bien concret, un enfant qui évolue et qui grandit. La grâce croît en lui et, ensuite, c'est la grâce qui croît en l'Eglise. On nous décrit les faits concernant l'enfance non de manière anecdotique, mais en leur donnant un *sens* : c'est une théologie de l'histoire. Cela continue dans le « judéo-christianisme », ce mouvement qui prend naissance environ en l'an 60 de notre ère, et il se poursuit jusqu'aux années 100 ou 120. Ce mouvement judéo-chrétien est très intéressant parce que c'est un mouvement chrétien, mais avec une théologie apocalyptique juive. Aussi l'instrument logique d'expression continue à être celui de la pensée hébraïque et, pour cette raison, cette théologie continue à se mouvoir à un plan historique. C'étaient les révélations que l'on proposait à la communauté qui permettaient d'interpréter l'évolution de certains phénomènes chrétiens. Nous sommes encore en un temps où la théologie est description d'une histoire sainte, description de la libération.

Mais c'est ici, à la fin du premier siècle, que se produit la rupture. Le temps est venu où la théologie, qui a été jusqu'à maintenant description ou explicitation de la révélation de Dieu dans l'histoire, va subir l'influence grecque, s'helléniser. On va passer d'une considération réflexive, sur ce qu'a été l'histoire de la révélation de Dieu à son peuple, à une théologie systématique qui va commencer à argumenter à la manière des Grecs.

LA THEOLOGIE HELLENISANTE

Un cas typique est déjà celui de Clément d'Alexandrie avec la théorie de la *gnose*. Néanmoins, longtemps avant lui, il y avait eu les apologistes. Chez les apologistes, on voit

très clairement la transition ; ils ne laissent pas l'histoire totalement de côté. Par exemple, Justin prend en considération l'histoire du peuple de Dieu, car les apologistes utilisaient l'argument d'ancienneté et expliquaient que les Juifs étaient plus anciens qu'Homère et que les sages grecs, car ils remontaient à Abraham. On peut observer la continuité de la conscience chrétienne qui se sentait solidaire d'Abraham et non pas d'Homère. De toute façon, les chrétiens acceptent un instrument logique d'origine grecque depuis les apologistes. Ces derniers commencent à raisonner par syllogismes. Ils disent, comme déjà l'avaient exprimé les prophètes mais à la manière grecque, par exemple dans le cas de Tatien, qu'il n'est pas possible de penser comme les Grecs que le soleil soit Dieu, parce qu'il n'est pas Dieu, mais une créature et une créature créée « pour nous ». La lune non plus n'est pas Dieu et la mer aussi, et c'est ainsi que l'on détruit peu à peu les dieux romains. Ce qui nous semble aujourd'hui un jeu innocent a représenté, à l'époque de cet apologiste, un immense choc spirituel. On pourrait même dire que c'est un moment essentiel dans toute l'histoire de l'Eglise : celui où la pensée judéo-chrétienne s'attaque de front à la pensée grecque et la critique en ses fondements mêmes, en son « noyau éthico-mythique ». Ces valeurs fondamentales du monde gréco-romain sont détruites petit à petit ; peu de temps après, il n'y a plus personne pour croire à ce monde et pour en vivre. En 529 après Jésus-Christ, par ordre de Justinien se ferme la dernière école de philosophie d'Athènes. Ce fut la sépulture finale de la pensée hellénique, en tant que *réalité vécue*, en tant que *donné existentiel*, au sens où quelqu'un peut dire : « Je vis et je crois en ce monde hellénique. » Après cette époque, il n'y eut plus personne à vivre réellement dans le monde grec. Ce monde était mort. Pourquoi ? A cause de la critique de fond qu'en firent les apologistes. Ce fait nous intéresse beaucoup, nous autres, dans notre Amérique latine, parce que le processus qu'accomplirent les chrétiens à l'intérieur de la culture romaine, en la transformant, au sens fort du terme (c'est-à-dire qu'ils en changèrent la *forme* et le *sens* jusque dans ses valeurs ultimes), cela ne s'est pas réalisé en Amérique latine. Pourquoi ? Parce que les Indiens n'eurent pas d'apologistes. Autrement dit, il n'y eut pas d'Aztèques, d'Incas ou de Diaguites qui, de l'inté-

rieur même de cette culture, après en avoir auparavant compris et vécu les valeurs, aient pu changer leur monde pour un monde nouveau, sans avoir pour cela besoin de changer leur propre civilisation. Cela n'a pu se réaliser en Amérique, parce qu'il n'y avait pas, dans les cultures amérindiennes une évolution suffisante pour permettre aux hommes de ces cultures de faire « le passage ». L'apologiste est un homme qui est dans le *monde* et qui le transforme. C'est la thèse première de toute mission, encore aujourd'hui. Il n'en put pas être ainsi avec les Indiens et dès lors on a imposé « d'en haut » à Guanahani le nom de San Salvador ; et Guanahani a disparu, tandis que pendant la période romaine, ce fut vraiment ce qui était autochtone qui grandit jusqu'à ce qu'il fut chrétien.

OUBLI DE L'HISTOIRE

Car la tâche de l'apologiste c'est cela : transformer la culture, peu à peu, de l'intérieur. Au temps de l'Empire romain, l'apologiste sut s'entourer de toute une instrumentation logique. Et alors que se passe-t-il ? Il y eut un oubli progressif de la démarche théologique au niveau historique. Et l'on s'orienta chaque jour davantage vers une science argumentative. Clément d'Alexandrie, dans *les Stromates,* parle de manière très claire de cette science, de cette *episteme* qu'il veut construire. C'est une théologie à base d'arguments. On commence par poser les principes, puis vient l'argumentation et la conclusion théologique. La méthode théologique qui partait de l'histoire commence à tomber dans l'oubli. Certes, il y eut toujours une certaine réflexion historique, mais pas à un niveau proprement théologique. C'était au niveau du commentaire des Ecritures. En même temps que les traités théologiques, les commentaires des Ecritures vont paraître toujours plus nombreux. Pourquoi cela ? Parce que, dans ces traités, on maintenait d'une certaine manière la subsistance d'une certaine réflexion historique. Au Moyen Age, ces commentaires sont à tel point scolastiques que même le sens historique en arrive à se perdre. Au Moyen Age, les commentaires bibliques n'ont

plus de sens historique. Saint Augustin est une exception et une exception de taille. J'ai cité en premier lieu Clément d'Alexandrie, mais celui qui inaugure cette tradition est Irénée de Lyon. Irénée a été le premier grand théologien systématique à proposer une théologie pensée suivant les catégories grecques. Nous voyons maintenant qu'il y a eu perte de l'ancien sens historique et que cette perte du sens historique a abouti à la perte du prophétisme comme tel dans la théologie. Je me souviens d'en avoir parlé avec P. Benoît à Jérusalem, et il me disait qu'aujourd'hui les prophètes ce sont les exégètes. En quel sens ? En ce sens que ce sont eux qui interprètent la parole de Dieu *aujourd'hui*. Je crois qu'il s'agit là d'une « réduction » parce que les prophètes interprètent non seulement « la parole écrite », mais ils doivent encore interpréter le présent historique, « la parole vivante ». Ce que l'exégète peut faire, c'est connaître « la parole écrite » de Dieu, jusqu'au premier siècle. Et après le premier siècle que s'est-il passé ? L'histoire du peuple de Dieu ne se poursuit-elle pas à un niveau aussi radical et aussi élevé qu'auparavant ? Jésus n'est-il pas présent dans son Eglise par son Esprit ? Aussi, ce qui est la continuation de cette histoire sainte constitutive, ce qui est la continuation de la « parole écrite » dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, c'est l'histoire de l'Eglise. Et faire une exégèse de cette réalité, c'est la tâche du prophète. Le prophète est alors le prototype de l'historien de l'Eglise. C'est lui qui découvre le *sens* du présent, non pas à partir de ce qui lui passe par la tête, mais à partir de la logique de la foi, qui est la révélation que Dieu nous donne de l'histoire et de l'histoire présente.

Quand se perd ce sens prophétique, on peut faire tout au plus une exégèse philologique de la Bible et, par ailleurs, la théologie se rationalise toujours davantage. De quelle façon ? D'une part en montrant la cohérence même du dogme, ce qui signifie que chacune de ses parties possède un sens intérieur. On peut tomber dans un certain logicisme, ce qui signifie que tout peut posséder un ordre interne parfait, mais on peut laisser la réalité de côté et c'est parfois ce qui arrive. Ce n'est pas sans raison que la géométrie moderne peut prendre comme point de départ un axiome non euclidien et à partir de cet axiome construire une géométrie qui « marche » parfaitement, encore qu'elle

ne soit pas réelle. Nous sommes parfois tombés dans ce piège. A partir de certains axiomes, empruntés au passé et qui avaient un autre sens à ce moment-là, nous construisons toute une théologie à base de raisonnement, mais le système reste en l'air. Autrement dit, nous faisons une théologie qui laisse de côté la réalité présente. Le prophète est précisément celui qui « touche » la réalité et découvre le sens du présent, de la réalité, et réfléchit ensuite sur cette réalité. Quand le théologien s'est enfermé dans sa boule de cristal, il peut tomber certainement dans l'idéologie, un peu à la façon de Hegel quand il met sur pied son interprétation de l'esprit universel ; l'Esprit universel fonctionne à l'intérieur d'un système cohérent, mais sans rapport avec la réalité. Le théologien peut bien analyser les parties constitutives de l'Ancien et du Nouveau Testament : il les utilise souvent à titre d'axiomes, mais détournés de leur sens, hellénisés, déshistorisés.

On commence à dépasser tout cela aujourd'hui, mais, si vous vous reportiez au siècle passé, vous pourriez voir comment on utilisait les textes de la Bible et comment l'on faisait de quelques petits versets les principes premiers d'une théologie qui n'avait rien à voir avec le réel. Pourquoi en était-on arrivé à ce point ? Parce que faisait défaut cette dimension historique et prophétique. L'histoire concrète qui devait être le point de départ était reléguée au rayon de l'hagiographie, c'est-à-dire de l'histoire des saints, par ailleurs stéréotypée. Au Moyen Age, ce fut l'unique type d'histoire, une histoire purement anecdotique. Il y avait des « Chroniques » où l'on rappelait que le couvent ou l'évêché avaient été fondés à telle époque ; les histoires des saints étaient toujours plus fantastiques, plus mythiques, plus irréelles ; elles n'avaient plus de *fondamentum in re*.

DEVENIR PROFANE DE L'HISTOIRE DE L'EGLISE

Tandis que la culture chrétienne se coupe de la réalité, de manière paradoxale, mais par nécessité, l'histoire se profanise. Comme elle n'était pas une histoire sainte, elle ne pouvait être qu'histoire profane. Le processus de sécularisation commence déjà au XI^e^ et au XII^e^ siècle, au moment

de la lutte pour les investitures, ce processus de profanisation de l'histoire va donner naissance à une histoire profane qui n'a rien à voir avec l'histoire de l'Eglise. Les problèmes ecclésiastiques vont être traités à part. Petit à petit, on n'écrit plus l'histoire de l'Eglise comme une histoire sacrée et, à la fin du XIX[e] siècle, la seule histoire qui ait cours est l'histoire profane. Ainsi, ceux qui veulent encore écrire une histoire de l'Eglise le font, sans en avoir d'ailleurs conscience, à la manière d'une description purement profane. Ils ne font plus que l'histoire de l' « Institution ecclésiale », tout comme l'on peut faire l'histoire d'une autre institution, sans plus. Ce qui intéresse, c'est de savoir si Paul est allé ou non en Espagne, s'il y est arrivé en 62 ou en 63 ; c'est de savoir si, lorsque Boyl arriva à Isabela, il avait telle bulle ou non, s'il se mit à travailler ou non contre Christophe Colomb. Pour en finir, ce qui se dit de Boyl peut se dire aussi de Colomb ou de ceux qui étaient avec l'un ou avec l'autre. Il s'agit là d'une narration à un niveau purement profane et malgré cela on dit que c'est une histoire de l'Eglise. Il existe des histoires de l'Eglise des pays d'Amérique latine, et presque toutes sont faites de relations de faits concrets à un plan profane.

Mais il ne doit pas en être ainsi, car l'histoire est le lieu (le *lieu* théologique, l'*ubi*), l'horizon si vous voulez, la source concrète de la théologie. Il n'y a pas de théologie sans histoire et l'histoire est le point de départ et le point d'arrivée de toute abstraction théologique. Bien sûr, il ne s'agit pas là de l'histoire anecdotique, mais de l'histoire conçue comme histoire sainte, comme histoire de la libération. C'est dans cette histoire que le passé, depuis Abraham jusqu'à aujourd'hui, doit être éclairé par le présent ; c'est ainsi qu'il pourra y avoir une tension eschatologique vers le futur. Cette histoire est, comme je le répète, le *lieu* privilégié et sans elle il ne peut y avoir de théologie, car sans elle la théologie perd tout.

NOUS SOMMES COMME PERDUS PAR MANQUE D'ORIGINE, COMME ALIENES

Quand un peuple ou un groupe ne connaît pas l'évolution de la communauté à laquelle il appartient, quand il ne sait

pas de quelle manière il s'y insère depuis les origines du christianisme, alors la théologie qu'il fait est en dehors de la réalité. Les théologiens peuvent aliéner des étudiants en leur proposant ce qui se dit au Japon, en Europe ou en Amérique du Nord, mais cela ne peut pas « marcher » ici. Quand nous nous rendons compte que ça ne marche pas, alors nous nous tournons vers la sociologie : « Nous allons faire de la sociologie religieuse. » Mais ça ne peut pas marcher non plus, car la sociologie religieuse en reste souvent à un plan statistique. Ce n'est pas de la sociologie, mais simplement de la sociographie qui n'explique pas la réalité en profondeur. L'explication en profondeur sera fournie par l'ensemble des sciences humaines, y compris l'économie et la politique, par l'histoire de la culture qui à son tour sera repensée dans la foi. Et cela commence à être de la théologie : la théologie de l'époque actuelle. C'est pour cela que l'histoire est le lieu privilégié de la théologie ; et les théologiens s'en rendent compte. Il arrive qu'en Europe, le théologien, sans le savoir et sans le vouloir, soit bien inséré dans l'histoire, c'est normal, c'est logique. Il n'en est pas de même en Amérique latine.

Je ne vais pas vous faire, ces jours-ci, une histoire anecdotique des événements de l'Eglise ; mais, partant de certains faits, nous allons en découvrir le sens et, en faisant cela, nous serons déjà en train de faire de la théologie. Et, quand nous en tirerons les conséquences, nous ne ferons que nous répéter, parce que, dans l'exposition même des faits, nous aurons déjà donné une interprétation théologique.

VERS UNE THEOLOGIE LATINO-AMERICAINE

La théologie latino-américaine ne pourra naître que lorsqu'on sera parvenu à une intelligence de la réalité historique quotidienne, c'est-à-dire de la réalité économique, culturelle, politique. C'est de là que naîtra la théologie. Pourquoi ? Parce que les théologiens ont toujours fait une théologie européenne à partir de la réalité européenne quotidienne. Nous n'avons fait que les imiter et nous nous

sommes aliénés. C'est seulement par le retour à la réalité latino-américaine que nous avons découvert une réalité inconnue, cachée depuis le XVI[e] siècle. Et, maintenant, la théologie est de nouveau possible dans l'Eglise latino-américaine ; c'est là un fait plein de promesses.

Il y a quatre ans, en 1968, les premiers textes théologiques latino-américains ont paru. Mais, en disant « latino-américains », je veux dire que c'est une réflexion propre à cette partie de l'Eglise, différente de toutes les autres. Tellement différente que lorsque maintenant je parle avec un théologien allemand, par exemple, et que je lui explique ce que nous pensons, il ne comprend pas et cela ne l'intéresse pas. Cela m'est arrivé il y a deux mois. A Quito, je parlais avec un théologien allemand et je lui disais : « Nous sommes en train de réfléchir sur le problème de la libération » — « Ah ! oui, expliquez-moi cela », me disait-il, et je le lui expliquai. Mais ce qui l'intéressait, lui, savez-vous ce que c'était ? Le livre de Küng sur l'infaillibilité pontificale, et non pas le problème de la libération que nous avons sur les bras. Les Européens ont besoin de couper les cheveux en quatre ; mais nous nous devons nous demander si nous avons des cheveux et, si nous en avons, comment faire pour qu'ils poussent. Autrement dit, la situation est très différente : les Européens sont plongés dans les subtilités de gens fatigués, tandis que nous nous sommes au début de l'aurore. Marcuse se demande comment faire pour que l'homme de la société opulente mange moins, alors que nous autres nous nous demandons comment faire pour que celui qui est affamé mange quelque chose. Mais celui qui a le désir de manger quelque chose a plus d'enthousiasme et de passion que celui qui doit commencer par moins manger sans qu'il sache pourquoi. Le mouvement hippie est une rébellion contre la société opulente ; notre rébellion est différente et plus significative. L'homme s'exprime de manière beaucoup plus spirituelle et plus complète à l'intérieur de nos processus d'Amérique latine, d'Asie ou d'Afrique que dans ces mouvements de la société opulente.

Je vous l'expliquerai plus loin. Mais afin que vous puissiez comprendre comment naît une manière de penser originale dès lors que nous récupérons ce qui est notre histoire, il est bon de savoir que notre pensée ne peut que s'opposer, d'une certaine manière, à la pensée des pays

dominateurs (France, Allemagne, Etats-Unis, Italie, Belgique, par exemple), où nos problèmes ne peuvent plus être compris. Quand nous commencerons à penser notre réalité de manière originale, alors viendra le jour où l'on nous dira: « Dites-nous ce que vous pensez à partir de l'analyse de la réalité de vos pays. » C'est seulement à partir de ce moment-là que l'on va nous respecter comme théologiens, mais aussi, peut-être, comme Eglise. On va être dans l'obligation de nous donner quelques droits parce que nous sommes arrivés à la majorité. L'Eglise latino-américaine doit découvrir elle-même la mission qu'il lui convient de jouer dans un proche futur ; et elle ne pourra ni espérer ni accepter que les autres Eglises lui montrent le chemin.

Sur ce thème, un article d'un laïc a paru dans le numéro 12 (1969) de la revue *Vispera,* à Montevideo, sous le titre « Questions au cardinal Suenens depuis l'Amérique latine ». Suenens est un grand évêque belge. L'article dit en substance ce qui suit : derrière la théologie implicite des déclarations du cardinal Suenens, il y a tout un monde qui n'est pas le nôtre ; c'est ce qui explique les conclusions auxquelles il arrive. Avec ces conclusions, nous, latino-américains, nous sommes en total désaccord. Methol Ferré montre qu'il y a deux théologies parce qu'il y a deux mondes culturels, deux conditionnements politiques préalables. Cet article, qui parut en 1969, est un peu le commencement de l'autonomie de la pensée théologique latino-américaine. Bien que Christophe Colomb soit arrivé en Amérique en 1492, il ne serait pas trop audacieux d'affirmer que c'est seulement aujourd'hui que nous sommes en train de découvrir l'Amérique, surtout l'Amérique latine. Un enfant naît ; au moment de la naissance, il ne se découvre pas encore. Il se découvre lorsqu'arrivant à la plénitude, au moment de l'adolescence, il se sait « autre » que ses parents et pour cette raison s'affirme en s'opposant. Cela veut dire que la découverte de soi-même se fait au moment de la plénitude, quand on commence à être adulte. Mais c'est à ce moment-là seulement que l'on se découvre « nouveau » depuis toujours. C'est ce qui est en train de nous arriver en Amérique latine. Durant les dernières décennies, nous nous sommes découverts différents par rapport à toutes les autres cultures. Le « depuis toujours » est vrai depuis le commencement de notre histoire : et l'histoire latino-américaine commence

en 1492. Notre mère c'est l'Amérindie ; notre père c'est l'Espagne (on ne peut pas inverser les termes, cela est important). Mais le nouvel enfant ce n'est ni l'Amérindie, ni l'Espagne, ni l'Europe, ni les Incas, ni les Aztèques, c'est quelque chose de nouveau : une nouvelle culture créole, métisse, mélangée. Un fils. Le fils ce n'est pas la mère ; le fils ce n'est pas le père. Le fils au moment de la formation, et même quand cette formation est une domination, reste « la même chose » que le père et la mère. Mais lorsqu'arrive le temps de l'indépendance, il se découvre différent. C'est ce qui se passe pour nous aujourd'hui. Quand on se découvre autre, on tourne les yeux vers le passé et on commence à découvrir sa propre histoire. C'est pour cela que nous n'avons pas encore d'histoire écrite ; on ne désire savoir qui on est que lorsqu'on se découvre autre. Pour confirmer ce fait, consultez les histoires « universelles » de l'Eglise et voyez ce qu'elles disent de l'Amérique latine. Par exemple, les Français ont une *Histoire de l'Eglise* en plus de vingt volumes, de Fliche et Martin. Cette Histoire parle de l'Amérique latine dans quelques petits appendices de genre anecdotique placés à la fin de certains chapitres. C'est en général Robert Ricard, qui fut mon professeur à la Sorbonne, qui les rédige, mais il n'a pas su considérer la totalité de notre processus. Aussi nous a-t-on mis dans un coin et réduits à être un appendice de l'histoire des missions. Eh bien ! Non. L'Eglise latino-américaine n'est pas une Eglise purement missionnaire, au sens où Eglise missionnaire signifie qu'elle n'a pas d'institutions propres. Elle a été, nous le verrons, une chrétienté coloniale, avec des caractéristiques tout à fait particulières, et elle mérite d'être autre chose qu'un appendice, ajouté à la chrétienté bizantine, latine ou hispanique.

Ces « Histoires universelles » ne sont pas universelles : elles sont exclusivement des histoires de l'Eglise européenne. Et l'Amérique latine ? Rien ! Nous n'avons pas pu nous comprendre dans cette histoire, parce que, d'une certaine manière, on ne nous a pas reconnus comme différents. C'est seulement le jour où nous nous sommes découverts en dehors de l'histoire et différents que nous nous sommes demandés qui nous étions. Et alors nous avons tourné les yeux vers nos origines, et désormais à partir de l'histoire, aujourd'hui, nous nous interprétons. Mais cela c'est déjà de la théologie. Cette théologie ne peut être que latino-

américaine et, comme telle, différente de toutes les autres : différente parce que nous allons commencer à penser suivant un schéma totalement inconnu de l'histoire.

Le destin de l'Europe, sa responsabilité au cours de l'histoire, a été d'être, sans qu'elle le veuille peut-être, mais de fait, dominatrice. Ce sont les Européens qui ont découvert les autres « œcoumènes », qu'ils ont dominés grâce à la force des armes, de la poudre, des chevaux et des caravelles. Et cette domination les fit penser, y compris au plan théologique, à partir de leur domination. En sens inverse, si nous nous mettons maintenant à penser à partir de notre situation de « dominés » et si nous regardons en haut, nous voyons tout de manière différente. La théologie pensée « depuis l'esclavage d'Egypte » n'est absolument pas la même que celle que pouvait faire Pharaon ou ses prêtres.

C'est ainsi que, subitement, nous avons un autre horizon, une autre problématique : tout nous apparaît de manière différente. C'est ce que nous avons l'intention de montrer dans les dernières conférences, pour que vous vous rendiez compte, à partir d'une histoire que nous avons récupérée, que nous avons un point d'appui pour mettre en œuvre, maintenant, une pensée novatrice, non pas seulement d'intention, mais de manière inéluctable. Tout effort pour penser la réalité est toujours innovateur, parce que nous sommes des êtres nouveaux, même si nous ne le voulons pas. Et, à partir de cette nouveauté, nous aurons maintenant à découvrir de quoi il s'agit. Nous ne pouvons plus demander aux Européens qu'ils nous disent le sens de nos événements, mais c'est nous qui allons leur expliquer ce que sont nos événements. C'est — du moins, je le crois — en voyant les choses d'ici et « à ras de terre » que nous pourrons voir beaucoup plus clairement peut-être, dans un proche futur, quel est l'universel concret, analogique, quel est le prochain projet humain auquel les Européens eux-mêmes vont devoir s'ouvrir. Quel est ce vivant qui met en mouvement le processus de libération ? Quel est celui qui conduit l'histoire vers l'avenir : le pharaon ou les Hébreux qui se libèrent ? Les Hébreux, certainement. Ce sont eux qui savent comment on arrive à la liberté. Ils sont maintenant le moment essentiel de l'histoire. Aussi peut-être est-ce notre destin, à nous les opprimés, du fond de notre oppression, de commencer à formuler les voies nouvelles

pour l'Eglise universelle et non seulement pour l'Amérique latine. Et cela parce que nous sommes dans une situation privilégiée : « Bienheureux les pauvres. » Nous sommes pauvres. Ce sont les pauvres qui sont dans le désert ; ils n'ont rien pour se boucher les oreilles ; ils sont dans la meilleure position pour entendre les paroles provocatrices. Ils savent qui est le dominateur et ils se découvrent opprimés ; le dominateur, lui, croit se comprendre, il ferme la bouche de l'opprimé et finalement il ne comprend rien. Comme je l'ai dit, notre théologie latino-américaine, non seulement commence à penser notre réalité, mais déjà elle commence à être une parole beaucoup plus explicative que la théologie européenne elle-même.

Ce ne sont là, pour le moment, que quelques indications. Au cours de ces conférences nous verrons si dans tout cela il y a quelque chose de fondé en raison ou si ce sont de pures hypothèses sans fondement.

2

LES GRANDES ÉTAPES DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Je voudrais situer l'histoire de l'Eglise latino-américaine à l'intérieur d'un cadre beaucoup plus large afin que nous puissions entrevoir quelle est notre place dans l'histoire universelle comme latino-américains. C'est un des points faibles de notre culture ; nous ne savons pas jusqu'à quel point nous sommes absents de cette histoire universelle et quel pourrait y être notre rôle. Et bien entendu nous ne savons pas non plus ce que veut dire être latino-américains dans l'histoire universelle.

Dans cette conférence, je vais résumer beaucoup de questions, et je vais dresser un tableau d'ensemble qui, dans un cours plus complet, demanderait plusieurs exposés.

COMMENÇONS PAR LE COMMENCEMENT

Pour interpréter la situation de l'Amérique latine à l'intérieur de l'histoire universelle, il faut commencer par le commencement. Et le commencement c'est l'origine de

l'homme. A partir de là, il faudrait prendre en considération la croissance de l'humanité tout entière et alors seulement étudier la place de notre continent au plan culturel. Quelle est la configuration présente de notre culture ? Quel rôle nous reviendrait dans un proche avenir ?

Ici, se présentent déjà à nous des questions théologiques intéressantes, que je vais me contenter d'énumérer rapidement. L' « apparition de l'homme » : il est certain que l'origine de l'homme est à chercher dans le règne animal. Dans la grande évolution du règne animal, du sein des mammifères, apparaissent les primates d'où l'homme descend. Ensuite, l'homme transforme en histoire l'évolution biologique. Mais, à l'intérieur de cette histoire humaine, surgit la révélation de Dieu. Cette révélation de Dieu dans l'histoire humaine a aussi ses prolongements en Amérique latine. Pour pouvoir de quelque façon mettre en relation notre foi chrétienne avec les galaxies, les espaces intergalaxiques, les étoiles ou le soleil ou avec les animaux que nous avons domestiqués dans nos cours et nos fermes, nous devons considérer tout l'ensemble de la création. Nous ne connaissons pas encore — nous le connaîtrons un jour — le moment originel de notre cosmos. Ce qui est certain, c'est que les galaxies se mettent en expansion à partir d'un point défini. La nôtre mesure quelque cent mille années-lumière de diamètre, cinq mille années-lumière de profondeur en son centre, si bien qu'elle est comparable à un disque. Cent mille années-lumière. Rappelez-vous que la lumière parcourt trois cent cinquante mille kilomètres à la seconde. Notre galaxie a cent mille années-lumière : c'est la maison que nous habitons. Il y a des millions de galaxies, et les plus proches se trouvent à un million et demi d'années-lumière de distance. C'est là notre « foyer ». Dans cette « maison », le système solaire n'est qu'un petit point.

Dans ce système solaire, il y a environ cinq milliards d'années, la terre s'est solidifiée et à partir de ce moment un développement devient possible pour l'avenir. Il y a trois ou quatre milliards d'années, la vie est apparue sur la terre ; et, à l'intérieur de ce grand processus cosmique, la vie signifie une étape nouvelle. Cette vie a connu une évolution : d'abord les êtres unicellulaires, puis les multicellulaires ; les multicellulaires tâtonnent, et l'une de leurs premières

« découvertes » est le règne végétal ; sur le règne végétal, comme une sorte de parasite, apparaît le règne animal. Le règne animal, trouve, en tâtonnant, un premier mode d'existence, les insectes ; ensuite, les vertébrés qui inventent plusieurs manières de se reproduire : celles des poissons, des reptibles, des oiseaux et ensuite des mammifères. Parmi les mammifères, on compte les insectivores, comme l'ours fourmillier ; et parmi ces insectivores, il y a soixante-dix millions d'années, apparaissent les tarsiens. C'est de ces derniers que sont issus les premiers primates.

Apparaissent ensuite les primates supérieurs, puis les hommes, voici au moins deux millions d'années. Ce sont bien des hommes, car, près de leurs cadavres fossilisés, on a découvert des fragments d'outils, ce qui est le signe d'une culture. Parmi les plus anciens fossiles que l'on connaisse aujourd'hui il y a ceux de l' « homo habilis ». Il s'agit déjà d'un homme, car il a produit une culture, il a modifié quelque chose de son environnement. Il serait très intéressant, et ce pourrait être le thème d'une série de conférences, de voir en premier lieu comment la métaphysique créationiste donne un fondement à la théorie évolutionniste, car c'est par le judéo-christianisme qu'est apparu l'évolutionnisme ; en second lieu, de voir comment Dieu crée l'homme à l'intérieur de l'évolution, ce qui est parfaitement pensable, et Zubiri l'a montré dans un article sur « L'origine de l'homme », dans la *Revista de Occidente* (17, 1964). Quand un primate a pu donner naissance aux premiers hommes — ils étaient hommes par leur capacité crânienne et les milliards de cellules nerveuses nécessaires à la pensée — Dieu a créé chez lui, de manière intrinsèque, à l'intérieur du processus évolutif, la note « intelligence ». Il y a évolution parce que la volonté de Dieu veut être évolutive. Aussi crée-t-il *dans* l'évolution.

Je ne peux pas m'étendre sur ce point, mais c'est une question très importante pour pouvoir dialoguer avec notre temps. Combien de faux problèmes ne soulevons-nous pas, dans l'Eglise, à propos de l'évolutionisme ? Et néanmoins, nous oublions toujours que les Grecs croyaient le monde éternel parce que divin. Il était tout d'abord nécessaire de désacraliser le cosmos pour le ramener au rang de créature. C'est seulement à partir du moment où le cosmos a été regardé comme créé et que les espèces ont été reconnues

comme ayant une origine qu'il a été possible de considérer plus tard cette origine comme évolutive. Ainsi est née l'évolution. C'est seulement par le créationisme que les *espèces* grecques ont été dépouillées de leur divinité. C'est à cause de cela qu'il put y avoir Darwin. Darwin est le fruit du christianisme. Et pourtant, nous chrétiens, nous l'avons rejeté comme païen. Ce sont là de graves contradictions historiques dans lesquelles je ne veux pas entrer et que je ne veux pas discuter, mais que je veux cependant signaler.

L'homme apparaît et, par son évolution, il constitue un « arbre » de la vie humaine. L' « homo habilis » est un peu plus ancien que l'*australopithèque* ; viennent ensuite le *pithécanthrope* et le *sinantrope*. Il y a deux cent mille ans, peut-être en même temps que l'homme de *Néanderthal*, apparaît l'*homo sapiens*. Aujourd'hui, nous sommes tous « homo sapiens », y compris les Pygmées et les Esquimaux. Les races de l'*homo sapiens* nous révèlent un métissage avec les anciens groupes humains. Tout d'un coup, dans cet *homo sapiens* que nous sommes, toute l'évolution du cosmos se résume maintenant et se développe comme « histoire ». Cet *homo sapiens* s'intègre dans les deux millions d'années de présence de l'homme sur la terre. Cette première époque, celle de la pierre grossièrement taillée, se nomme le paléolithique.

LES TROIS ETAPES DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

Voici seulement dix mille ans qu'a commencé la grande révolution néolithique. Mise à part la longue période paléolithique, l'histoire universelle se divise en trois étapes fondamentales. C'est ici que nous allons apprendre quelle est la situation de l'Amérique latine.

Première étape, le néolithique. Le néolithique signifie une grande révolution urbaine, où l'homme, grâce à l'agriculture et à l'élevage, put se rassembler dans des villes. Vivant en cités, l'homme peut commencer une division du travail très complexe et, à partir de là, il se produit un progrès croissant. Quel est le premier centre de grande culture ? C'est la Mésopotamie, la Basse-Mésopotamie. Dans le golfe Persique

naît la première des grandes cultures, au quatrième millénaire avant Jésus-Christ. La seconde de ces cultures est celle de l'Egypte au troisième millénaire. Qu'Abraham soit sorti de la terre de Ur et que, par ses descendants, il soit allé en quelque sorte en Egypte, ce n'est pas quelque chose « qui tombe du ciel ». Israël vit au milieu de la Mésopotamie et de l'Egypte, c'est-à-dire dans le plus ancien centre de l'histoire universelle. Ce n'est pas un miracle, mais c'est de nouveau quelque chose qui *naît* dans l'histoire, comme Jésus lui aussi va y *naître*. Aussi est-ce au centre de l'histoire humaine que naîtra Israël comme un phénomène naturel de l'histoire. Moïse va sortir d'Egypte ; Israël sera un peuple très pauvre, mais culturellement très évolué, parce qu'il va naître entre les deux plus anciennes cultures de l'humanité. Cela est indiscutable. La troisième culture est celle de la vallée de l'Indus : elle fleurit seulement en 2500 avant Jésus-Christ. Dans la vallée du fleuve Jaune apparaît la quatrième grande culture, en 1500 avant Jésus-Christ.

Au contraire, la civilisation maya-aztèque naît en Amérique et fleurit à sa période classique, de 300 à 900 après Jésus-Christ. Teotihuacan est le premier grand empire. La grande civilisation inca fleurit aussi à sa période classique, le Tiahuanaco, entre 300 et 900 après Jésus-Christ. Voyez la différence entre la Mésopotamie et les empires aztèque ou inca (qui s'organisent au xv[e] siècle après Jésus-Christ) : il y a plus de 5 000 ans de distance culturelle. Ce grand processus va de l'ouest vers l'est. C'est là notre préhistoire dont le centre est l'océan Pacifique. Ces six cultures sont les six premières colonnes qui nous font comprendre l'histoire universelle.

Dans cette première étape des six cultures, il y en a deux qui sont latino-américaines, c'est-à-dire les nôtres. Il n'y a d'ailleurs pas seulement les cultures maya-astèque et inca, il y a aussi les chibchas entre les deux et la région des planteurs et même, encore proprement nomades, les Indiens d'Amérique du Nord et ceux du « cône sud » : Argentine, Uruguay, Sud du Brésil et Chili.

Cette configuration de la *préhistoire* va expliquer en partie notre *histoire*. Il faut se rendre compte que conquérir les Incas n'est pas la même chose que pacifier les Indiens nomades. En s'emparant d'un point central, Cuzco, on conquérait un empire avec des millions de personnes. Au

contraire, les nomades n'étaient jamais conquis, ni dans le Nord ni dans le Sud. Les Américains du Nord avancent en tuant des Indiens ; en Argentine, nous ne valons pas mieux et, avec le général Roca, nous tuons aussi des Indiens avec « la conquête du désert ». Ne croyons pas que tout est méchanceté chez l'Anglais et qu'il n'y a que bonté chez l'Espagnol en Amérique latine. Dans la manière dont les premiers conquirent l'Amérique du Nord, en justifiant que partiellement les faits, joue un conditionnement préhistorique.

Il y eut une *seconde étape* : celle des cultures nées dans le continent euro-asiatique à la suite des invasions du Nord : depuis le XX^e^ siècle avant J.-C., toutes les cultures antécédentes sont submergées sous la domination des autres : il s'agit des peuples indo-européens. Nous verrons plus loin ce que sont ces peuples.

Vint ensuite la *troisième étape* ; il ne s'agit pas d'un ordre chronologique mais culturel, parce qu'au moment où se produisent les invasions indo-européennes, se produisent également les invasions d'un autre type de peuples : celles des Sémites.

Nous allons essayer de montrer comment ces deux peuples, les Indo-Européens et les Sémites, sont de cultures radicalement différentes en ce qui concerne leur élément constituant, la compréhension de l'être et du monde.

A partir de leurs expériences différentes, leurs attitudes et leur *ethos* vont également différer ; et, en conséquence, ils vont s'exprimer de manière distincte dans leurs civilisations, c'est-à-dire dans l'*utilisation* des instruments. Cela va nous permettre de comprendre le fonds de notre histoire latino-américaine. Il s'agit là d'une question ardue : pour pouvoir nous définir comme latino-américains, nous devons connaître le point de départ de notre propre culture. Il y en a beaucoup qui disent que « nous sommes nés » en 1809-1810, comme si c'était à ce moment-là qu'apparaissait notre patrie et qu'elle sortait du néant. Concrètement, beaucoup de partis politiques et de penseurs font partir de là notre culture. C'est une impossibilité. D'autres remontent jusqu'au XVI^e^ siècle. Ce sont des hispanisants qui estiment que c'est à partir de cette date que tout commence, mais cela est également inacceptable. Même le conquistador qui arrivait en Amérique avait une vision du monde et des attitudes

propres. Aussi devons-nous remonter au-delà du XVI[e] siècle. Tant que nous ne saurons situer exactement l'histoire de l'Amérique latine dans l'histoire universelle, nous serons comme l'eau qui tombe du ciel sans connaître son origine. Et ce que nous dirons de la culture, nous allons également le dire de l'Eglise, car elles font partie d'un même phénomène bipolaire.

LES INDO-EUROPEENS

Qui sont les Indo-Européens ? Ce sont des peuples qui, voici plus de cinquante siècles (vers 4000 avant J.-C.), ont habité au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne. Les Indo-Européens sont originaires des steppes eurasiatiques ; on les rattache à la culture du Kurgan (culture aux tombes en forme de monticules). Les Indo-Européens surent utiliser avec habileté leurs chevaux (ils furent les premiers à domestiquer ces animaux) ; ainsi purent-ils se déplacer depuis le Turkestan chinois jusqu'à l'Espagne. Les Indo-Européens envahirent successivement les riches régions du Sud.

La première grande invasion indo-européenne connue est celle des Hittites, qui au XX[e] siècle avant J.-C. constituent un véritable empire. D'autres Indo-Européens se dirigent vers l'Europe ; ce sont les Celtes, les Italiques, et d'autres tribus qui envahissent la Grèce. Il y a encore les Mèdes et les Perses et aussi les Aryens, qui au XV[e] siècle avant J.-C. arrivent jusqu'en Inde.

Ces peuples nombreux qui se dirigent vers le Sud, depuis le XX[e] siècle avant J.-C. jusqu'aux invasions barbares des Germains (qui sont indo-européens), ont une *certaine vision du monde,* et cette vision du monde on pourrait la découvrir, par exemple, à partir d'une analyse philologique de certains mots de leurs langues. Mais laissons de côté cet aspect des choses.

1. Dualisme anthropologique

Aujourd'hui, je voudrais simplement faire une analyse à quatre niveaux. *Premièrement,* chez tous ces peuples, on peut remarquer une vision de l'homme, qui d'une certaine manière est toujours dualiste. Pour tous ces peuples, le corps est une sorte de « prison ». Le corps est ou bien une « apparence », *maya,* ou encore ce qu'il y a de négatif, ou même pour les manichéens l'origine du péché.

Le corps-prison, le *soma-séma,* on le trouve chez les Grecs. Le *maya* ou l'*apparence* chez les Hindous. Le *corps-mal,* chez les Iraniens, et c'est des Iraniens que viendra plus tard le manichéisme. Cela veut dire que la Grèce, la Perse et l'Inde sont le berceau des cultures indo-européennes. Elles possèdent toutes une anthropologie qui est d'une certaine manière dualiste. On peut dire sans doute que certains auteurs ont dépassé le dualisme. C'est vrai et, dans le cas d'Aristote, le dualisme a été dépassé au moins en partie. Mais l'histoire prédétermine la vision du monde culturel avec lequel elle entre en relation. Les hommes de génie échappent parfois à la détermination de l'histoire et à partir de l'analyse de la réalité mettent en question les *a priori* de leur peuple ; c'est le cas d'Aristote. Mais malheureusement ceux qui le suivent tombent à nouveau dans le dualisme et ce dualisme atteint son point culminant avec Plotin, synthèse finale de toutes les cultures indo-européennes.

2. Dualisme moral

Comme je l'ai dit, pour ces peuples, l'anthropologie est plutôt de type dualiste. Quelles sont les conséquences de ce dualisme ? Le dualisme anthropologique a pour conséquence un dualisme dans l'*ethos,* c'est-à-dire dans les attitudes et l'on aura alors une morale également dualiste. Pourquoi ? Parce que le corps sera, d'une certaine manière, à l'origine du mal. C'est pourquoi l'éthique grecque est une ascèse : libération du corps pour pouvoir obtenir les biens de l'esprit par la contemplation. Le bouddhiste lutte pour la libération et cela jusqu'à la destruction de son corps où prolifèrent les désirs, pour se perdre dans le brahman. Cela veut dire

que le corps est pour Bouddha quelque chose de négatif, pour les Hindous aussi, encore que d'une autre manière. Et que dire des manichéens qui proposent (eux d'abord, puis les Cathares et les Albigeois) le mépris de tout contact ou plaisir corporel ? Cela va aboutir à une morale ennemie du mariage, parce que le corps est mauvais. Dès lors, ce qui est sensitif et sensoriel est également mauvais. C'est une morale dualiste, vous vous en rendez compte, que nous avons en partie acceptée : une morale manichéenne dont le principe va marquer beaucoup de personnes dans ce qu'on appelle l'Occident. Le prototype de morale dualiste est celle des Iraniens. Pourquoi ? Parce que les Iraniens avaient fait du bien et du mal comme deux *essences*. Il existait un dieu bon et un dieu mauvais. Ce grave problème, saint Augustin dut l'affronter quand il voulut dépasser le manichéisme ; et c'est dans une autre vision du monde qu'il va trouver le dépassement du manichéisme.

3. A-HISTORICISME

Un troisième élément à analyser est la conscience de l'histoire, car pour tous ces peuples indo-européens, ce qui est définitif, ce qui est réellement l'*être*, ce qui est divin est *éternel*. Par conséquent, ce qui est corporel, ce qui est *maya*, ce qui est de ce monde n'a ici aucune consistance, du moment qu'il est sujet à la corruption et à la génération. C'est la raison pour laquelle ces peuples ne peuvent découvrir le *sens de l'histoire*. C'est la raison pour laquelle, dans le fonds de la conscience de tous ces peuples, on trouve la doctrine de l'éternel retour : parce que les réalités individuelles perdent radicalement le sens d'être un « ceci individuel », elles sont réassumées par le besoin d'un éternel recommencement.

Mircea Eliade a écrit un *Traité des religions* ; il y explique comment les peuples primitifs — et les Indo-Européens seraient le dernier grand cas de peuple primitif — déshistorifient l'événement quotidien en faisant de lui, dans chaque acte de la vie humaine, un archétype de l'action des dieux. Ainsi, si l'on se marie, ce n'est pas un acte personnel que l'on accomplit, mais c'est une imitation de l'acte de tel dieu qui s'est marié avec telle déesse. Quand on prépare

la semence pour faire les semailles, ce n'est pas une action personnelle que l'on accomplit, c'est l'acte d'un dieu semeur qui jetait la semence, etc. C'est ainsi que les actes quotidiens sont interprétés comme une pure imitation d'archétypes éternels. L'histoire n'existe pas, pourquoi ? Parce que le corps, le *maya* du manichéen est un mal, n'a pas de consistance propre ; et l'histoire non plus n'a pas de consistance parce que l'histoire se déroule au niveau de la corporalité et de la liberté. Il s'agit donc d'une conscience a-historique.

4. Totalité panontique

Et enfin, et c'est la même chose, tous ces peuples pensent que le divin est éternel, qu'il est unique. Il est l'*être*, la totalité. C'est l'*être* de Parménide qui s'oppose au *non-être*. Alors, paradoxalement, d'un dualisme anthropologique, on passe à une tension moniste en ontologie. Ce qui est est un. Le multiple, ce qui dans ce monde infra-lunaire est pure « apparence », n'a pas la consistance de l'*être*. S'il y a une cosmo-vision qui explique bien cela, c'est celles des Hindous. Mais celle de Plotin est, parmi les philosophies indo-européennes, celle où culmine ce processus. Plotin vécut à Alexandrie au III^e^ siècle : dans cette ville s'étaient réunis tous les grands mouvements indo-européens. Ils avaient tous quitté jadis les steppes du Nord ; je dirais volontiers qu'à ce moment ils dominaient à Alexandrie. De quelle façon ? L'influence hellénique dans la Méditerranée, l'influence iranienne jusqu'à Antioche et l'influence hindoue venue de la mer Rouge confluent à Alexandrie, qui est la grande capitale du III^e^ siècle après J.-C. pour tout le monde antique.

Plotin exprime de manière typique toute la pensée indo-européenne. Toute cette pensée est là présente, mais il n'y a personne qui la mette en ordre. Il y a plus : je ne connais aucun ouvrage de philosophie — car il s'agit là d'un travail philosophique — qui mette en lumière la connexion de tous ces peuples indo-européens. Le travail ne fait que commencer.

Il faut comprendre — et cette idée est fondamentale — que ce type de culture va avoir une extraordinaire résonance, car nous devons ajouter à la liste, les Romains, les

Celtes et tant d'autres peuples qui entrent aussi, d'une manière ou d'une autre, dans cette expérience. Cela nous permettrait de découvrir un peu les structures *fondamentales* qui sont à la base des attitudes indo-européennes. Attitude de mépris du corps, de mépris de l'histoire, de mépris de la pluralité ; attitude aussi d'estime pour la contemplation : pour l'Un, pour le Tout ; non pour Dieu cependant, mais pour le divin, ce qui est tout différent.

5. Nouvelles conclusions

Celui qui se trouve à l'intérieur de cette vision du monde, de cet *ethos,* croit parvenir à la perfection en sortant de la cité, en s'enfermant dans une position solitaire, la *solitaria bonitas* des Romains. Pour quelle raison ? Parce que l'intersubjectivité se réalise au niveau du corps et la cité n'est pas nécessaire pour parvenir à la perfection. Le sage, le sage platonicien, *sort* de la cité ; et, quand il a contemplé le divin, il revient et enseigne comment il est parvenu à la vérité. L'Aristote de l'*Ethique à Nicomaque,* livre X, est aussi un contemplatif du divin, qui utilise la cité pour profiter des biens secondaires qu'elle offre. Bouddha, lui, quitte la cité, ses parents, absolument tout, et il s'en va « tuer ses désirs » dans la contemplation, dans les monastères, hors de l'histoire et de la communauté.

Comme vous le voyez, on peut dire qu'il y a une *fuite* de l'intersubjectivité politique pour parvenir à la perfection solitaire. C'est là, résumé à l'extrême, le schéma de la cosmo-vision indo-européenne. Il existe par contre une vision très différente de l'homme, laquelle constitue un autre type de culture. C'est celle des peuples sémites.

LES SEMITES

Les Sémites ne viennent pas des steppes, mais d'un désert, le désert d'Arabie. Les premiers Sémites connus de l'histoire sont les Acadiens ; les Sumériens ne sont pas des Sémites. Il y aura par la suite beaucoup d'autres Sémites : les Amo-

réens, les Babyloniens, les Phéniciens ; ce sont eux qui formeront plus tard les colonies carthaginoises, et parmi elles, se trouvent les Hébreux et aussi l'Islam. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est qu'à un moment donné de l'histoire les peuples indo-européens ont, pour ainsi dire, « occupé la place » ; en Occident, on trouve l'immense Empire romain et, au centre, l'immense Empire perse et, en Orient, l'immense Empire hindou. Nous sommes à une époque antérieure au christianisme, mais déjà aux temps de son origine.

Ensuite, viendra une révolution (le christianisme, je vous le dis d'avance, est une vision du monde de type sémite) qui va justement s'étendre dans tout le milieu géographique indo-européen et bien au-delà. L'Islam complétera cet investissement. Ce mouvement culturel justifierait les hypothèses faites plus haut à propos des grandes périodes historiques : tout d'abord, les six grandes cultures (égyptienne, mésopotamique, hindoue, etc.) ; ensuite l'indo-européanisation du monde euro-asiatique ; puis, enfin, une sémitisation. De cette sémitisation, nous sommes encore aujourd'hui dépendants au plan culturel. Quelle est la vision des Sémites ? Une vision radicalement différente de celle des Indo-Européens.

1. Anthropologie unitaire et bipolarité intersubjective

En premier lieu, le Sémite considère l'homme de façon unitaire. Pour le Grec, l'homme est une participation du divin et du terrestre (exception faite d'Aristote) ; il est en partie divin ; par la *psyché* (l'âme), l'homme est homme ; l'âme est une substance, une *ousia* indépendante dans l'homme. Pour les Sémites, il n'y a pas de dualité chez l'homme. Vous savez qu'ils utilisent le mot *basar* qui signifie la « totalité », chair ou homme, mais non le corps. Ils utilisent aussi le mot *nefesh* qui ne signifie pas *âme*, mais « vie ». De plus, ils ont le mot *ruah* qui est Dieu lui-même. Démontrer tout cela demanderait du temps, mais ce sont des choses dont l'étude est déjà assez avancée et vous connaissez l'exégèse contemporaine. L'homme se présente au Sémite comme une unité — dans le cas d'Israël que nous avons pris comme exemple — une unité qui est de deux ordres : le premier est celui du *basar*, qui par la suite,

dans le Nouveau Testament, sera traduit en grec par *sarx* (chair) ; et le second qui signifie la totalité ouverte du même homme, le plan du *ruah*, qui sera ensuite dans le Nouveau Testament le plan du *pneuma* (esprit) ou de l'Eglise. Il existe un texte très intéressant à cet égard, de saint Paul (1 Cor 15). Ce texte sur la résurrection est très difficile en apparence quand on ne connaît pas l'anthropologie sémite. On y trouve des formules typiquement sémites qui sont la démonstration de cette conception : « Les hommes meurent dans des corps de chair, pour se reconstituer dans des corps spirituels. » Cette formule très simple inclut une véritable anthropologie. Pourquoi ? Parce qu'elle nous laisse très bien voir comment le *soma* (corps) n'est pas le *soma* des Grecs, mais au contraire un « corps-vivant » qui deviendra un « corps spirituel ». Aussi, pour Paul, n'y a-t-il pas dualisme entre corps et âme, mais bipolarité entre deux types d'hommes, deux types de l'intersubjectivité : celle de la *chair* comme totalité qui refuse l'alliance ; et celle de l'*esprit*, la totalité ouverte à l'ordre de l'alliance. Aussi, pour le peuple sémite et concrètement pour le peuple d'Israël, il y a unité anthropologique, mais à deux niveaux d'intersubjectivité : la totalité fermée de la chair, et la totalité ouverte à l'Autre. Vous pouvez trouver aussi cela dans le *Coran*. Dans le Coran, il n'y a pas de distinction entre le corps et l'âme, mais l'homme est cette totalité que nous venons de décrire. Vous rencontrerez aussi cette doctrine chez les Pères syriens quand ils utilisent le mot *basar* et *nefesh*, qui est presque équivalent en syrien et à travers lequel s'exprime cette totalité.

Je veux maintenant vous montrer que, aussi bien dans le récit de la Genèse que dans toute la tradition juive, l'homme est considéré et décrit comme un tout. Si parfois on trouve des expressions dualistes, c'est lorsque l'influence grecque se fait sentir, comme par exemple dans le livre de la *Sagesse* : là on parle de corps corruptible et d'âme qui se sépare du corps après la mort.

2. L'*ethos* DE LA LIBERTÉ, DE LA LIBÉRATION

Considérons maintenant un deuxième aspect, celui de l'*ethos*, qui est à la base de cette manière de comprendre

le monde. Sera-ce un *ethos* qui attribue au corps le mal ? Ou sera-ce un *ethos* qui attribue à l'homme dans sa totalité la responsabilité du mal dans le monde ? Pour répondre à cette question, l'hébreu découvre une morale de la liberté, de la libération.

La liberté n'appartient ni au corps ni à l'âme ; elle appartient à l'homme dans sa totalité comme être autonome. Le mythe adamique prétend seul expliquer le mystère de l'origine du mal. Les Sémites — à l'inverse des Indo-Européens qui attribuent le mal à un dieu ou au corps — écrivent ce récit sur l'origine du mal pour montrer que ce mal n'est pas l'œuvre de Dieu, qu'il n'est pas un dieu, mais qu'il faut en rechercher la cause dans la liberté de l'homme, celle d'Adam. On ne nous présente pas un Adam tragiquement enchaîné, mais un Adam dramatiquement tenté, tenté dans sa liberté. Pour le sémite, le corps n'est pas à l'origine du mal, mais la liberté. Comme vous le voyez, il s'agit d'un *ethos* différent ; ce n'est pas un *ethos* dualiste, mais un *ethos* de la liberté et de la libération.

Pour comprendre le sens du « mythe adamique », je vous recommande un livre de P. Ricœur, *La Symbolique du mal* (1), qui est une bonne analyse du problème du bien et du mal dans le récit de la Genèse. Ricœur prend le mot « mythe » dans un sens un peu différent de celui de Bultmann et il fait voir comment le mythe est rationnel. Le symbole est également une expression nécessaire, même dans l'âge technique à cause de sa signification ambivalente (2).

3. La perfection comme « engagement »

Le troisième niveau de cette vision du monde, totalement différente de la vision indo-européenne, est celui de l'exigence de l'intersubjectivité comme condition de la perfection du Sémite. Pour le Grec, l'homme devait s'évader de cette intersubjectivité, parce qu'il devait s'évader du corps pour arriver à la perfection. Alors que maintenant,

(1) *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
(2) Dans son livre *Freud, de l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, Paul Ricœur indique les principales pistes à suivre pour l'étude du symbole et de l'herméneutique.

pour le Sémite, à parler strictement, il n'y a pas de corps, mais une totalité humaine et celle-ci est toujours intersubjectivité. C'est seulement dans cette intersubjectivité que l'homme se sauve. Le Juif ne se sauvait pas seul en contemplant ce qui est divin, mais dans le fait de son appartenance au peuple d'Abraham et, par là-même, dans le fait de participer à la promesse et de faire partie de son peuple par son espérance. Si le Juif se rattachait à ses pères, à ses ancêtres — et de là vient la tendance à une énumération scrupuleuse de la descendance — il se rattachait sans aucune interruption à Abraham et, à travers lui, il était sauvé en espérance.

Le Juif, et il en est de même pour le musulman, ne pouvait se sauver que sur la base de cette intersubjectivité. La perfection est toujours communautaire. Si l'on prend le mot « politique » en son sens adéquat de *polis*, cité de Dieu, la perfection sera toujours politique. Au contraire, dans le cas des Grecs, la perfection est apolitique, au sens le plus élevé du terme.

La perfection du Grec est celle du sage, ou, en dernière instance, celle du contemplatif ; au contraire, la perfection du Sémite est celle d'un homme qui, de l'intérieur d'une communauté, s'engage dans l'histoire : c'est le *prophète*. La perfection du Sémite n'est pas celle du sage, mais celle du prophète. Qu'est-ce que fait le prophète ? Il donne sa vie pour la libération de la communauté des pauvres, des opprimés. C'est le cas de Moïse à qui Dieu dit : « Va et dis-lui. » Dis à mon peuple telle ou telle chose ; c'est le fait de dire qui l'engage dans l'histoire, le lie à son engagement. La perfection, pour le Sémite, c'est l'engagement dans la libération de la communauté, c'est donner sa vie jusqu'à en mourir pour cette communauté de pauvres ; c'est « le serviteur de Yahvé » (voir particulièrement ce thème dans le second Isaïe, 40 et ss.).

4. La conscience historique

Le Grec dévalorisait l'histoire parce qu'il dévalorisait le concret et tout ce qui n'était pas réductible à une formule universelle. Le Juif au contraire revalorisait l'histoire. Il fait plus : il la découvre. C'est là l'hypothèse lancée par

Hegel quand il dit que c'est avec Abraham que commence l'histoire universelle, l'autoconscience. Mircea Eliade le dit également à la fin de son beau livre sur *Le Mythe de l'éternel retour* (3).

Le Sémite et surtout l'Hébreu fait de l'histoire l'horizon de son existence. Le fait concret de l'existence d'un Abraham permet le salut du peuple. Abraham n'est ni un mythe ni un dieu, il n'est ni Hercule, ni Prométhée, ni Ulysse. Abraham est un homme historique qui vécut à Ur, à telle époque, et dont la vie s'est passée dans un monde réel.

Nous découvrons là des réalités concrètes. Pourquoi ? Parce que la dimension corporelle de l'homme, la *basar*, ce qui est individuel et imprévisible, peut être aussi le point de départ du salut. L'histoire est pour l'homme le point de départ du salut. Le prophète est l'homme parfait pour le peuple d'Israël. Il en est ainsi parce que le prophète est celui qui découvre le sens de l'histoire et ce sens est pensé et proclamé au peuple. Ce que le prophète lui crie, c'est le sens de l'histoire, le sens qu'a Dieu de l'histoire de l'homme. Le prophète proclame le sens du présent historique. Comment ce type de vision du monde peut-il exister ? Il peut exister parce qu'à la différence des Indo-Européens pour lesquels l'Un et l'Eternel étaient le divin intracosmique, pour les Sémites au contraire ce monde est radicalement séparé du Créateur, de l'Autre. Avec le terme *barah*, qui signifie *créer* (au premier verset de la Genèse), Dieu « créateur » constitue un monde totalement distinct de lui. Quelle est la signification de tout cela ? C'est que la transcendance *démystifie ce monde* et en fait un instrument à l'usage de l'homme. Au contraire, dans le monde hellénique, tout est imprégné de divin et c'est pour cela Thalès déclare que « tout est plein de dieux ». Tant que le monde sera divin, l'homme ne pourra pas dominer la nature. C'est seulement lorsque l'homme pense que ce monde est pour lui un instrument qu'il peut le dominer.

Il fallait d'abord démystifier l'univers. Pierre Duhem explique bien cela dans son livre *le Système du monde*. Il y montre que la science repose sur ce principe simple d'un Dieu créateur. C'est à partir de ce principe que l'on

(3) Dans le dernier chapitre, Eliade nous propose une intéressante réflexion sur la terreur devant l'histoire, la foi et l'imprévisible.

peut démythifier l'univers et donner à l'homme la possibilité de prendre en charge scientifiquement ce monde, car si ce monde était divin il ne saurait être pris en charge par l'homme. Si la lune fait partie de la création, je peux me mettre à l'étudier. Mais, si elle est la déesse Lune, l'astronomie se confond avec la théologie et la science n'est pas possible. Tout cela serait long à expliquer, mais vous voyez le sens dans lequel il faut orienter la recherche.

LE PHENOMENE CHRETIEN
LES TROIS ETAPES DE L'HISTOIRE DE L'EGLISE

C'est dans la troisième étape de l'histoire universelle, la sémite, que se situent les chrétiens qui évangélisent l'Empire romain. L'Islam, sémite lui aussi, occupe tout l'Empire romain de la Méditerranée du Sud et orientale, tout l'Empire persan et il va arriver jusqu'en Inde. Nous devrions ensuite suivre l'histoire sémite européenne jusqu'à sa sécularisation et ainsi cette histoire arriverait, sécularisée, jusqu'en Chine. Ce pays va être conquis par une pensée qui continue d'être ontologiquement sémite, encore que ce ne soit que partiellement : le marxisme. Aussi, sur la surface de notre planète ne reste-t-il qu'un groupe qui est encore indo-européen : l'Inde et le Sud-Est asiatique. Tout le reste a été pratiquement « sémitisé ».

C'est à l'intérieur de ce grand processus culturel sémite, avons-nous dit, que naît le christianisme, comme le cœur même de cette culture.

Le christianisme connaît lui-même trois étapes fondamentales.

La *première étape* est celle de la communauté apostolique palestinienne : Jésus, fondateur de l'Eglise, ses disciples, la première expansion à Jérusalem, quelques disciples qui partent pour Antioche. C'est une communauté palestinienne, car ceux d'Antioche et de Corinthe étaient un peu en marge.

La *seconde étape* est celle de la crise de l'universalisation de la culture méditerranéenne. Qu'est-ce que cela veut dire ? On sait qu'à l'époque apostolique se manifeste la première crise de l'Eglise : il se forme un groupe d'hellénisants et

un groupe de judaïsants. Pierre défend les uns, Paul défend les autres. Des mouvements d'opinion apparaissent. Ce qui est certain, c'est que vers 49 ou 50 se réunit le premier synode de Jérusalem, le premier grand synode de l'Eglise. On y discute d'une question décisive. Les apôtres comprennent, à partir de la maturation qui s'est opérée dans l'Eglise au cours des premières années, que le christianisme ne peut s'enfermer dans les limites du judaïsme, mais qu'il doit être ouvert aux hellénisants, à toute la culture méditarranéenne. Cette seconde étape est en train de s'achever, mais elle a couvert près de vingt siècles.

La *troisième étape* est celle qui débute. Si on voulait lui donner un nom, on pourrait l'appeler la crise de Vatican II. Vous allez dire que j'exagère, car il y a eu beaucoup d'étapes dans l'histoire de l'Eglise. Néanmoins, beaucoup de raisons militent en faveur de cette classification. Pensez que, sur la lancée du synode de Jérusalem, on va évangéliser le monde grec, ce qui veut dire la même chose que le monde romain. Tout ce qui s'est passé ensuite a consisté en l'évangélisation du monde romain et de ses marges. L'Amérique latine restera marginale à la culture méditerranéenne. C'est seulement au II[e] Concile du Vatican que ce fait évident est admis alors qu'il était la preuve du manque d'authenticité historique de l'Eglise. Et pour avoir sous-entendu que l'Eglise était faite seulement pour les méditerranéens, aujourd'hui seulement, nous nous rendons compte qu'elle était faite pour tout le monde.

La *première étape* du christianisme, nous l'avons dit, va de son fondateur aux années 49-50. C'est l'étape au cours de laquelle le petit groupe de disciples commence à faire les expériences clé en vue du futur. Certains sont à Jérusalem et vont constituer la « communauté des saints », comme l'appelait saint Paul, mais par ailleurs d'autres vont partir pour Antioche et, à Antioche, ils vivent une expérience fondamentale : les chrétiens d'Antioche vont vivre leur expérience chrétienne en venant à la fois du judaïsme et du paganisme. A Jérusalem, il n'y eut pas d'expérience semblable. Saint Paul sera le prototype de l'apôtre de la communauté d'Antioche, il sera l'Apôtre des gentils, car Barnabé lui montre la méthode pastorale de cette communauté d'Antioche. Ensuite, ce sera Corinthe, un troisième

type de communauté, d'origine purement païenne, où il n'y a aucun judaïsant, mais où tous sont hellénisants.

Au synode de Jérusalem, saint Jacques, qui dirige le concile, donne la parole à Pierre, qui indique les lignes générales ; mais c'est Paul qui s'impose. Et nous entrons dans la deuxième étape de l'histoire universelle de l'Eglise.

La *seconde étape* va de l'année 50 à 1962. En 50, Paul montre comment l'universalité du christianisme permet d'être chrétien à celui qui n'a pas été juif. Et à partir de cette règle et en utilisant la langue grecque, que vont faire les chrétiens ? Ils évangélisent la Méditerranée. Cette Méditerranée christianisée reste le fondement infranchissable jusqu'en 1962. Que fit-on après les événements de Jérusalem. Tout d'abord, l'empire oriental romain sera évangélisé dans sa totalité ; de là, il parviendra jusqu'en Russie et, de Russie, en Sibérie ; mais ce sera une prolongation de l'expérience méditerranéenne. Et dans cette région méditerranéenne, c'est essentiellement en grec que l'expérience va s'accomplir.

La partie latine de l'empire sera également évangélisée ; l'expérience latine européenne continuera jusqu'en 1962. De là vient la grande querelle du latin que nous venons de dépasser. Seules étaient admises la culture et les langues méditerranéennes, car on ne se rendait pas compte qu'est sacrée toute langue, toute culture vécue et parlée par un chrétien consacré, qu'il soit papou ou esquimau, car ce qui est sacré, ce n'est pas la langue, mais le chrétien consacré. C'est le chrétien qui consacre tout ce qu'il touche, la langue qu'il parle ou ce qu'il produit. Et toutes les langues sont sacrées pourvu que soit consacré celui qui les parle.

C'est seulement avec le dernier concile que nous sommes entrés dans la *troisième étape*. A partir de 1962, l'Eglise va s'universaliser en ce sens qu'elle va laisser derrière soi l'expérience méditerranéenne et qu'elle va réellement s'ouvrir. Mais cela ne se fait pas d'un jour à l'autre, parce que nous sommes culturellement trop marqués. Pour « nous tenir nus devant Dieu », comme disait Kierkegaard, il nous faut encore enlever beaucoup de vêtements ! Bien des vêtements inutiles nous empêchent de marcher dans le désert. Depuis 1962, nous commençons à nous rendre compte, par exemple, que l'Islam n'a jamais été évangélisé. Pourquoi ? Parce qu'il devait être évangélisé en latin et en grec, à

partir des structures byzantines et latines. L'Islam possède une autre expérience des choses et ne peut être évangélisé qu'à partir de l'Islam. L'expérience méditerranéenne gréco-latine ne permettait pas l'évangélisation de l'Islam. Nous ne sommes pas non plus allés évangéliser les Hindous et nous avons échoué avec les Chinois. Rappelez-vous l'exemple de la Chine. Ricci arriva à être en contact direct avec l'empereur au XVI[e] siècle et celui-ci se prépara à la conversion. Imaginez ce que serait la Chine à l'heure actuelle. Mao a réalisé ce qui ne put l'être auparavant et il l'a réalisé d'une autre façon à cause du péché des chrétiens, ou pire : non seulement un péché des chrétiens, mais des responsables des chrétiens. A cette époque Rome n'autorisa pas les « rites chinois ». Ricci avait réussi à approcher l'empereur, vêtu en mandarin et parlant chinois. Il lui offrit deux cadeaux : une Vierge à l'Enfant et une mappemonde sur laquelle, outre les continents, était indiqué le mouvement des astres. L'empereur resta dans l'admiration devant la sagesse et le sens des choses que lui proposait Ricci. Il se sentait disposé à se convertir au christianisme. Ricci voulait lui proposer une liturgie chinoise, en chinois, avec une symbolique chinoise. Pour nous, la couleur or est une couleur liturgique sacrée tandis que pour les Chinois elle est symbole de mort. Le noir, pour nous, symbolise la mort, mais pour les Chinois il est le symbole de la joie. Il fallait changer jusqu'aux couleurs de la liturgie. Ricci alla à Rome où il se vit interdire la célébration d'une liturgie autre que la liturgie latine : le chinois n'était pas une langue sacrée, mais le latin, lui, en était une. Ainsi échoua la grande expérience missionnaire de Ricci, et la Chine a attendu Mao pour faire sa révolution.

LE CHRISTIANISME PERSECUTE SOUS L'EMPIRE

Dans la seconde étape, il y a deux moments fondamentaux. Le premier va de l'année 50 à 313-314. C'est l'époque des persécutions. Les chrétiens sont en dehors de l'ordre établi et cette situation ne leur fait pas peur. En réalité, les martyrs sont toujours en dehors de l'ordre établi, et vous

allez voir ce qui arrive à ceux qui sont à l'intérieur de l'ordre établi.

De 50 à 313, c'est l'époque des persécutions. Les martyrs mouraient dans les cirques sous l'inculpation d'athéisme. Nous disons aujourd'hui : quelle ignorance chez les Romains ! Les chrétiens n'étaient pas des athées. En effet, si je ne sais pas qu'ils étaient « athées » des dieux romains, je ne comprends ni le pourquoi ni le comment de leur mort. Ils étaient athées des dieux romains, et être athées des dieux (les « valeurs » d'une culture) c'est quelque chose de très grave. Dire que le soleil n'était pas dieu, c'était laisser inoccupés un certain nombre de temples à l'intérieur de l'empire, c'était laisser sans dieux des milliers de prêtres et même des armées. Dire que la lune n'était pas une déesse, c'était laisser la nuit sans divinité et, comme la déesse Lune était apparentée avec la déesse Terre, tout cela signifiait certainement d'énormes catastrophes agricoles. Dire que l'empereur n'était pas dieu était l'équivalent de subversion politique. Les chrétiens se dressaient contre les dieux. Lisez les livres des apologistes. L'apologiste disait : « Le soleil n'est pas dieu, car Dieu l'a créé comme luminaire pour l'utilité des hommes. » Je lis cela aujourd'hui et je dis que c'est une chose toute simple. Mais que signifierait aujourd'hui cette affirmation en Amérique latine ? Pour ceux qui répètent cette affirmation les choses tournent mal. Nous ne les comprenons pas, car les « dieux » changent et il faut savoir qui ils sont. Quand d'une manière prophétique le chrétien proclame : ceci n'est pas Dieu — ni l'argent, ni l'ordre politique, ni beaucoup d'autres choses — mais seulement le pauvre et l'opprimé ; quand le chrétien dit cela, dans le concret de la vie, alors la question prend un caractère subversif et, de nouveau, il est conduit au cirque. Et dans le cirque meurent les athées des dieux, les athées des idoles. Car les idoles et les veaux d'or n'appartiennent pas au passé ; ils font partie du présent. Et le chrétien va toujours mourir martyr, martyr de l'Autre. L'Autre, c'est le pauvre qui n'a pas de pouvoir, pas d'armée, comme Jésus. Et c'est à ce pauvre que le martyr rend témoignage, parce que dans le fond c'est Jésus et c'est Dieu lui-même qui est nié dans le péché de domination.

Prenons conscience de toutes les révisions théologiques que nous aurons à faire avec le temps. Mais alors, la mort

des chrétiens dans l'Empire romain redevient quelque chose de très actuel, parce que le dépassement de l'expérience méditerranéenne nous expose de nouveau aux intempéries, comme les premiers chrétiens. Cependant ce n'est pas pour revenir à l'Eglise primitive, mais pour nous tourner vers cette Eglise primitive qu'est l'universalisation concrète qui est en train de se produire. Cette expérience, beaucoup de gens en Amérique la vivent aujourd'hui, et c'est eux qu'il faut savoir rencontrer.

Soulignons quelques caractéristiques des communautés chrétiennes avant la chrétienté.

Tout d'abord, il y avait une grande liberté pour l'invention de la liturgie. Chaque communauté possédait sa liturgie propre. C'est pour cela que n'existait pas alors ce que par la suite on devra appeler le « catholicisme populaire », parce que toute la dévotion du peuple, du petit peuple pouvait s'exprimer dans la liturgie centrale. Chaque communauté avait donc sa liturgie et il y avait de nombreuses familles liturgiques. Les groupes chrétiens, les communautés de base se réunissaient pour les célébrations liturgiques, en partant de schémas très simples, mais qui étaient pleins de la vie quotidienne et cela suivant la diversité des communautés.

Deuxième caractère : ces communautés étaient petites. Les gens se connaissaient les uns les autres et pouvaient partager leurs peines et leurs joies. Cela n'avait rien à voir avec les foules impersonnelles qui viendront par la suite.

En troisième lieu, et d'un point de vue philosophique et théologique, il se produit un affrontement entre deux manières de comprendre l'existence ou l'être. Il y a d'une part les Indo-Européens : si nous pouvions résumer en une formule leur compréhension de l'être, nous dirions que pour eux l'être c'est « ce qui est présent et permanent devant les yeux ». L'être est présence et permanence, pour les Grecs cela s'appelait l'*ousia*. Comme l'être, finalement, c'est l'Un, Indo-Européens et Grecs auront comme une propension au panthéisme. Il est certain que cette tendance va se heurter à la pensée judéo-chrétienne. En effet, les chrétiens de la première heure étaient en grande partie des Juifs. Au niveau métaphysique, les chrétiens n'apportaient pas de nouvelles perspectives. La notion de création, la vision de l'homme et de l'histoire du christianisme sont d'origine juive. Ce

qu'apporte le christianisme c'est une radicalisation en Jésus-Christ de la vision auhropologique du judaïsme. C'est une nouvelle étape à l'intérieur de la tradition juive, mais le christianisme n'apporte aucune nouveauté métaphysique radicale. Il se produit un choc qui est peut-être le plus intéressant de l'histoire universelle. La communauté méditerranéenne a vécu cette expérience fondamentale de l'intérieur de la culture hellénistique, mais elle a dû la fonder de nouveau. Cette culture en effet a dû dépasser son propre horizon qui était celui de l'intelligence (indo-européenne et grecque) de l'être et qui constituait pour elle sa fin ultime. Le christianisme lui donna d'autres horizons et, en faisant cela, il la transforma d'une manière absolue et radicale, car pour le Grec le cosmos est éternel et divin. Pour le judéo-chrétien, le cosmos ne se comprend que comme créé : à partir de cette position tout est changé. Tout prend un nouveau commencement. Si le cosmos est divin, les chrétiens le profanent, le désacralisent. La lune cesse d'être une déesse pour devenir un astre créé au service de l'homme. Il en est de même du soleil, de la terre, des astres, de l'empereur... Cette « profanisation » du cosmos c'est l'apparition du monde moderne, le nôtre. Jamais un homme n'aurait été dans la lune, s'il n'y avait eu auparavant cette révolution théologique. Cette révolution fondamentale dans l'histoire de l'humanité, ce sont les chrétiens persécutés du IIe siècle qui la réalisent ; c'est donc une époque extrêmement importante que nous devrions réétudier avec attention, car il est possible que nous nous trouvions devant une situation semblable. La situation du penseur chrétien est aujourd'hui très semblable à celle de Justin, d'Athénagoras, de Tatien.

LE SYSTEME DE CHRETIENTE

Le temps passe et le christianisme se transforme en force politique. L'Eglise persécutée devient l'Eglise triomphante, qui reçoit les faveurs de Constantin. Probablement pour des raisons politiques, Constantin donne la liberté à l'Eglise, et à partir de cette liberté va se construire ce que la théo-

logie a nommé d'un mot technique, la *chrétienté*. La chrétienté, *Christianitas* n'est pas le christianisme, et presque toutes les langues modernes font la différence entre les deux termes (*Christenheit, Christentum ; cristianismo, cristianidad,* etc.). Le christianisme est la religion chrétienne. La *christianitas* comme la *romanitas* est une culture. Aussi la religion est-elle une chose et la totalité culturelle animée par le christianisme, qui se constitue en chrétienté, en est-elle une autre.

Je vais maintenant utiliser le mot chrétienté dans son sens technique, théologique. La chrétienté, tout d'abord, fixe et unifie la liturgie. Cette dernière, au lieu de continuer à évoluer avec la vie, se fixe pour toujours. A l'intérieur de l'empire, on ne peut admettre ni fluctuations ni diversité. Les expériences vécues par les hommes sont multiples et donnent l'apparence de contradiction, encore qu'il n'en soit pas ainsi. Aussi les familles liturgiques commencent-elles à diminuer en nombre. Ce processus touche l'Eglise latine presque dès sa naissance. Dans l'Occident latin, au bout de fort peu de temps, seules restent quelques liturgies et, finalement, une seule subsistera, de fait, la liturgie romaine. En même temps apparaissent les grands rassemblements, et ce qui hier encore était marchés devient maintenant temples et basiliques.

Ces multitudes, qui bien souvent se demandent ce que signifie être chrétien, sont baptisées, investies d'une énorme responsabilité, car elles ont à remplir une fonction historique irremplaçable. Souvent elles n'avaient pas été préparées par un long catéchuménat, comme à l'origine : on les avait baptisées tout enfants. Les foules entrent dans l'Eglise. Mais il y a des chrétiens qui voient que tout cela les éloigne de l'Evangile et ils partent au désert. C'est seulement au IV^e^ siècle que naît le monachisme.

On peut dire que le monachisme commence à faire son apparition au moment où l'Eglise devient majoritaire. Certains jeunes, garçons et filles, donnés à Dieu, comprennent que cette société n'est pas chrétienne. Une culture comme telle ne peut jamais être chrétienne, car le christianisme ne peut jamais être une culture : les « appelés » constituent une Eglise, mais non une culture. C'est ainsi que d'une certaine manière le monachisme naît comme le refus de la chrétienté en germe. Cette chrétienté est un mélange de

christianisme et d'hellénisme, c'est une totalité culturelle. Nous ne pouvons pas nous attarder à expliquer dans le détail ce qu'elle signifie. Une culture est une chose et l'assemblée des « appelés » (l'Eglise) en est une autre. Ce sont des réalités très différentes. La chrétienté est une unité politique : c'est pour cette raison que Constantin convoque les conciles et les dissout. Les disputes théologiques iront jusqu'à se transformer en problèmes économiques. Que le blé d'Alexandrie, d'Egypte, puisse ou non être vendu à Constantinople conditionne parfois le déroulement d'un concile. La chrétienté est à la fois une unité militaire, économique et ecclésiastique. Les évêques, hier encore persécutés, deviennent aujourd'hui des autorités. Le malheureux évêque qui peu avant Dioclétien fuyait pour se cacher est maintenant juge en ce qui concerne les questions matrimoniales, les héritages, etc. Ambroise impose à l'empereur de s'agenouiller devant lui. Cette culture appelée maintenant chrétienne devient à son tour traditionnelle, en ce sens qu'elle commence à transmettre, comme allant de soi, l'*être* chrétien. Chacun reçoit, par naissance, l'*être* chrétien dans une culture romaine, christianisme et romanité étant mêlés sans que, par la conversion, soit posée la question de l'*être chrétien*. C'est cela la chrétienté. Elle implique, pour sa part, une philosophie.

Cette philosophie est à prépondérance platonicienne, néoplatonicienne et dans son appareil logique, plutôt aristotélicienne. Les Pères les plus illustres de l'Eglise d'Orient, tels que Origène, Irénée, Basile, Grégoire, ceux de l'Eglise d'Occident, comme Augustin, sont versés dans cette philosophie. Les uns et les autres se trouvent affrontés à des problèmes insolubles pour la pensée grecque. Le *Péri-Archon* d'Origène en fournit le prototype. C'est le livre le plus représentatif pour comprendre la crise. Dans cet ouvrage, Origène prétend être grec avec les grecs et chrétien avec les chrétiens. Dans le milieu anthropologique qui est le sien, il résume sa doctrine de la manière suivante. Au commencement, Dieu crée des esprits purs ; quelques-uns péchèrent démesurément : ce sont les démons. D'autres péchèrent légèrement : ce sont les anges. D'autres péchèrent moyennement : Dieu a créé pour eux le monde matériel et leur a donné un corps : ce sont les âmes des hommes. Origène veut, d'une part, défendre la doctrine de la création

et, d'autre part, défendre le dualisme âme-corps. L'homme, pour cet Alexandrin, est une unité instable entre le corps-prison et l'âme. Quand cet homme arrive au moment de la mort, l'âme immortelle se libère et le corps mortel se corrompt. Cela est acceptable pour un Grec, mais le chrétien doit maintenant y inclure le moment de la résurrection. Origène prend bien la défense de la résurrection du corps, donc il a l'air de reconstruire la doctrine chrétienne. Finalement, pour lui, ce corps se spiritualisera et il restera spiritualisé comme une âme pure. A la fin, on peut penser qu'il défend aussi bien une doctrine grecque qu'une doctrine chrétienne. Mais la réalité n'est pas celle-ci. Jamais le christianisme n'a enseigné « la résurrection du corps » et moins encore sa disparition finale. Ce dont il parle, c'est de la « résurrection des morts » ou « de la chair ». Le chrétien du IIIe siècle, sans savoir beaucoup de théologie, comprit le danger. L' « anti-origénisme » s'organisa très rapidement.

Il importait ici que nous indiquions la crise. Alexandrie fut le siège de cette crise parce que c'était la ville la plus cultivée, la plus grecque. L' « Ecole d'Alexandrie » qui commence avec Clément enseigne la gnose. C'est Clément lui-même qui lui fournit ses arguments. C'est, bien sûr, une gnose chrétienne ; mais tout cela se développe chez Origène et se poursuivra dans une tradition ininterrompue qui se formulera en Occident. C'est ainsi que naît une théologie hellénisante et déjà avec Clément d'Alexandrie commence à s'ébaucher une théologie épistématique, qui veut être démonstrative au sens aristotélicien. Le sens historique de la théologie a été totalement oublié, perdu jusqu'à nos jours. L'école de Tübingen, au XIXe siècle, signifiera un commencement de renouveau grâce à l'école du *séminaire luthérien*, où firent leurs études Hegel, Schelling et Hölderlin, grâce aussi au séminaire catholique situé à quelques pas du séminaire luthérien, où Moelher fit ses études. C'est là que naît la théologie contemporaine, à partir d'une vision historique. On peut dire qu'avec la vision de la *Heilgeschichte* la théologie retrouve le sens de l'histoire qui, pendant des siècles, avait été oublié.

LA CHRETIENTE BYZANTINE, LATINE ET HISPANIQUE

Revenons à la chrétienté du IVe siècle. La chrétienté a eu deux milieux géo-culturels différents. La première de ces chrétientés est la byzantine, qui tourne autour d'un seul pivot, Constantinople : la première cité de la chrétienté en tant que telle, qui est née chrétienne et qui est morte chrétienne, et qui jusqu'à la fin a lutté pour l'unité de la chrétienté, pour la culture chrétienne. Constantin la fonda en 330, dans l'intention qu'elle devienne le fondement d'un nouvel empire. Il se rapproche des chrétiens qui sont majoritaires en Anatolie pour pouvoir s'appuyer sur eux. Constantinople meurt en 1453, lorsque les Turcs la conquièrent après l'avoir assiégée durant des décennies. C'est l'unique chrétienté, qui accomplit son cycle complet comme chrétienté.

De la chrétienté *byzantine* naît la chrétienté ou culture russe. Les Russes apparaissent pour la première fois au nord de la mer Noire, au IXe siècle. Ils descendent des Varègues, guerriers et commerçants scandinaves. *Wahr* signifie valeur économique, marchandise. Les Russes prennent contact avec Byzance et, longtemps après, construisent la troisième Rome : Moscou. Cette culture russe est aussi une chrétienté byzantine marginale : grâce à elle, la chrétienté arrive jusqu'au Pacifique, vers l'Orient.

La chrétienté *latine,* beaucoup moins nombreuse au commencement du IVe siècle, s'étend peu à peu. C'est la chrétienté pré-germanique. Viennent ensuite les Germains et, grâce à l'œuvre civilisatrice des moines (« Prie et travaille »), les Barbares sont évangélisés et ainsi se constitue ce qui va être l'Europe. Cette Europe est une chrétienté. Le roi germain est baptisé et avec lui tout le peuple. Reccared se fait baptiser et, d'un jour à l'autre, tous les Wisigoths deviennent chrétiens. Un siècle plus tard, l'Espagne possède de grands théologiens et de grands saints. Et Isidore de Séville sera la manifestation finale de la tradition des Pères latins, ensevelie de manière violente par l'invasion arabe en 710-711. Un corps peu nombreux d'Arabes parfaitement

aguerris entre dans le royaume wisigoth dont la capitale était Tolède et, en un clin d'œil, il l'occupe entièrement. Cette Espagne, chrétienne avant les Germains, est chrétienne aussi avec les Wisigoths et c'est au nom de la chrétienté qu'elle va commencer la lutte contre les Arabes. A partir de 718, cette lutte contre les Arabes va donner son visage à l'Espagne ; le peuple espagnol est en effet le plus aguerri l'Europe au XVI[e] siècle, c'est chez lui que l'idéal de la chrétienté (de la chrétienté poussée jusqu'à la « guerre sainte ») va rester vivant jusqu'au XVII[e] siècle. Chez les autres peuples, français et italiens, cet idéal s'était éteint depuis longtemps. Au XIV[e] siècle déjà, personne en Europe ne pense aux croisades. Par contre, les Espagnols non seulement y pensent, mais continuent la croisade contre l'Arabe qui se trouve dans la péninsule. A ce moment, le peuple espagnol est le plus passionné, au niveau de son existence quotidienne, par l'idéal de la chrétienté. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que si, en 711, l'Islam pénètre en Espagne, dès 718, les Espagnols obtiennent quelques victoires contre les Arabes dans le Nord et commencent peu à peu, siècle après siècle, la reconquête des anciens royaumes wisigoths. Il faut faire avancer la frontière. Les frontières avancent au Nord, elles arrivent jusqu'à la vieille Castille, passent par Tolède et ensuite, au Sud, elles incluent Séville. En 1492, Grenade est conquise ; cette même année, Colomb découvre l'Amérique. Les hommes qui depuis 718 étaient en train de lutter contre les Arabes avaient été durant sept siècles des « hommes de frontières » ; ces hommes, en cette même année 1492, continuent la campagne et passent aux Caraïbes, ensuite à l'Empire aztèque, ensuite à l'Empire inca et c'est là, et seulement là, que se termine leur croisade, la reconquête. On peut dire que c'est en Amérique, en 1620, que les guerriers des frontières d'Espagne déposent vraiment les armes. Tout cela a constitué un seul mouvement. Les Espagnols ont lutté pendant mille ans. Si on ne comprend pas ce processus, on ne comprendra pas non plus ce qui va se passer à partir de 1492 : l'idéal de chrétienté qui était celui du chevalier espagnol est celui que défendront les conquistadors, Cortés, Pizarro et tous les autres. Dans un processus unique, c'est la chrétienté latine, hispanique qui débarque en Amérique.

1492
1524
1509
1538
1536
1549
1533
1536
1560
1541
1551
1513
1535
1580
PROGRESSION
DE
LA CONQUÊTE ESPAGNOLE
ET PORTUGAISE

AMÉRIQUE LATINE
MEXIQUE
MEXICO
Merida
MICHOACAN
AZTÈQUES
MAYAS
LA HAVANE
CUBA
HAÏTI
S. DOMINGO
S. JUAN
REP. DOMINICAINE
PORT-AU-PRINCE
HONDURAS
GUATEMALA
TEGUCIGALPA
SALVADOR
NICARAGUA
MANAGUA
COSTA-RICA
S. JOSÉ
PANAMA
Cartagena
Medellin
CHIBCHAS
BOGOTA
COLOMBIE
VENEZUELA
CARACAS
GUYANE BR.
SURINAM
GUYANE FR.
QUITO
ÉQUATEUR
Tumbez
EMPIRE INCA
Trujillo
PÉROU
LIMA
Cuzco
LA PAZ
BOLIVIE
Charcas (Sucre)
BRÉSIL
BRASILIA
Bahia
PARAGUAY
RIO-DE-JANEIRO
São Paulo
ASUNCION
Réductions des Jésuites
La Rioja
Cordoba
Mendoza
SANTIAGO
CHILI
URUGUAY
MONTEVIDEO
BUENOS-AIRES
RÉP. ARGENTINE

3

LA CHRÉTIENTÉ COLONIALE D'AMÉRIQUE LATINE

Entrons maintenant sur notre terrain. La troisième chrétienté est celle que je vais nommer comme le fait Toribio de Mogrovejo — dans ses lettres et au commencement du Concile de 1583 — la nouvelle *chrétienté des Indes*, la nôtre. Il n'y en a pas eu quatre, mais seulement trois. Et cette troisième chrétienté est absolument différente des deux précédentes, car les deux grandes chrétientés byzantine et latine étaient des chrétientés impériales : elles étaient au centre et elles organisaient la périphérie.

L'UNIQUE CHRETIENTE QUI FUT COLONIALE ET DEPENDANTE

La chrétienté des Indes, située dans la périphérie, est coloniale. L'adjectif colonial lui est essentiel ; nous sommes l'unique chrétienté *coloniale*. Aussi, découvrir en quel sens

nous sommes « colonial », c'est découvrir au plan théologique, philosophique et historique ce que nous sommes comme chrétiens latino-américains. Cesser d'être « colonial », c'est se libérer, s'universaliser, mais pas dans l'oppression d'une culture. C'est seulement après le concile de 1962 qu'il est désormais possible, après avoir dépassé les limites de la culture méditerranéenne, de s'ouvrir à une évangélisation qui va nous permettre, je le crois, la conversion universelle, c'est-à-dire celle de l'Afrique et de l'Asie.

Cela s'accomplira à partir d'un dépouillement du christianisme qui récupère sa liberté, laissant la chrétienté derrière lui. Le christianisme le fait encore contre sa volonté. Aussi beaucoup de mouvements qui se disent de « sécularité » ou de « sécularisation » apparaissent aux yeux de certains comme une ruine. Pendant ce temps, les prophètes, rappelant Isaïe, diraient : « Toutes ces *exploitations,* c'est l'exil à Babylone. Dieu l'a fait à cause du péché que nous avons commis et pour nous libérer. » Si l'Eglise a été réduite durant la persécution sécularisante des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles à une extrême pauvreté, celle-ci lui permet maintenant d'être libre pour la prédication de l'Evangile ; alors, peut-être, tout cela a-t-il été voulu par Dieu. La main du païen a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour libérer son Eglise et lui permettre de s'ouvrir maintenant à la mission universelle.

Ce qui arrive au niveau de la sécularisation des richesses passe aussi et surtout au niveau des structures théologiques et exégétiques et des attitudes pastorales. Voyons cela progressivement.

Comment s'est organisée notre chrétienté ? Qu'est-ce que la chrétienté des Indes ?

Dans le contexte qui a été indiqué, ce que je veux montrer en premier lieu, c'est l'étape de l'histoire de l'Eglise qui commence en 1492, le jour où Colomb quitte l'Espagne pour l'Amérique, l'année où, pour leur part, les rois catholiques conquièrent Grenade, le dernier bastion arabe. Colomb débarque en 1492 sur la partie la plus primitive de l'Amérique qui est celle des Caraïbes. Pourquoi la plus primitive ? Les habitants sont des Indiens qui en sont restés certainement au paléolithique. Ils ne possèdent pas de grande civilisation urbaine et le premier impact sera décisif. Remarquez que Colomb, au moment où la vigie crie : « Terre »,

voit quelque chose qui paraît être une île, et, avant même de mettre le pied sur notre terre d'Amérique, parce qu'il lui apporte le salut, il la nomme San Salvador. Notre destin se joue avant même de commencer, parce qu'au lieu de débarquer sur cette terre et de demander à ses habitants comment s'appelle cette île, quels sont ceux qui l'habitent, Colomb lui impose un nom. Au sens biblique, donner un nom, c'est dominer l'être que l'on nomme. Cela veut dire que le destin de l'Amérique latine se joue avant le commencement, dès le premier voyage. Et, dans son premier contact avec la terre américaine, Colomb enjoint (*encomienda*) à quelques Indiens de se mettre au service de ses gens. Ainsi se crée, dès le premier voyage, le système qui sera nommé par la suite celui des *encomiendas* et qui fera l'objet d'organisation et de législation. A l'Indien, à l'Autre, à l'Américain, on donne un nom et on le met au service du conquérant. On peut dire que l'Amérindie, la mère de l'Amérique latine, est opprimée, et en disant cela on affirme quelque chose de très concret. L'Espagnol, l'homme, le mâle, venait presque toujours seul. La femme américaine n'était pas l'Espagnole, mais l'Indienne qui vivait en concubinage avec l'Espagnol ; elle a donné comme descendance le métis qui est le latino-américain. Sur cette femme, personne n'a jamais écrit ou du moins fort peu. C'est la première femme opprimée et elle continue à l'être à notre époque. C'est elle qui supporte la puissance dominatrice du conquérant européen. Nietzsche parlera plus tard de la « volonté de puissance », et il va oublier que, face à la volonté de puissance, il y a la « volonté opprimée ». Le génie de Nietzsche n'a jamais songé à cela, et nous, en y pensant, nous allons plus loin que lui. C'est l'avantage que nous avons à voir les événements depuis le bas, depuis le futur, depuis la pauvreté.

L'Espagne n'avait qu'une seule expérience du christianisme : celle de la chrétienté. L'Archevêque de Tolède, le grand Cisneros, réformateur mais aussi possesseur de palais et d'armées, faisait trembler le roi. Et le roi devait tenir compte des évêques pour pouvoir mener à bien ses propres entreprises. Mais, en même temps, le roi avait obtenu de la faiblesse de Rome le pouvoir de présenter les candidats à l'épiscopat. Il devait en présenter trois, mais il en présentait toujours un seul. Et presque jamais la papauté ne refusa de nommer le candidat présenté par le roi d'Espagne. C'est

dire que, de fait, le roi d'Espagne nomma la quasi-totalité de nos évêques durant l'époque coloniale. Qui a dirigé l'Eglise latino-américaine, à partir de 1524 ? C'est ce que l'on a appelé le Conseil des Indes. Le Conseil des Indes avait pouvoir sur tout ce qui est américain. C'est à partir de ce conseil qu'a été gouvernée l'Amérique, et gouvernée à tous les sens du terme. On y décidait de l'envoi d'une flotte, de tel commerce à entreprendre ou à proscrire, de la guerre à faire ou non contre tel peuple, de la fondation ou de la non-fondation d'un diocèse, de l'envoi des missionnaires ; en un mot, de tout.

Souvent, le président ou celui qui tenait sa place, était un évêque. Souvent aussi, c'était un administrateur laïc. C'est cela la chrétienté. Elle signifie une culture dont le christianisme est une *partie*. Avec cela, on a tout dit et là se trouve l'équivoque. Une « partie », mais partie culturelle d'un tout, comme le militaire, le culturel, l'économique. L'Eglise est comme une partie du tout. Bien sûr, elle est utilisée à d'autres fins que celles qui sont les siennes. Elle doit obéissance à l'Etat et elle sert à un niveau qui est distinct de sa propre fin. L'évêque donnera des informations sur la manière dont gouverne le vice-roi, et le vice-roi, à son tour, informera sur la manière dont travaille l'évêque. L'évêque est une puissance économique par les dîmes qu'il perçoit et que le roi s'approprie à son tour, quitte à les redistribuer ensuite avec largesse. En outre, l'évêque est une grande autorité pour le peuple et par conséquent une puissance politique. Mais, en même temps, le vice-roi détient aussi des pouvoirs spirituels, par le seul fait qu'il a le pouvoir : il a une place spéciale dans la cathédrale et il a parfois le droit d'emprisonner telle ou telle personne ecclésiastique si elle est en contravention avec les lois. Des conflits graves se produisent continuellement. Le roi divisait et divisait pour régner.

Ce qui est certain, c'est que, de toutes façons, se crée une nouvelle culture. Et cela, je veux que vous le compreniez. Le christianisme est une Eglise qui transcende toute culture. La chrétienté est une culture qui inclut le christianisme, et par là-même, le ligote. Et à partir du moment où il ne favorise plus les fins de la culture, en tant que totalité, celle-ci lui déclare la guerre. C'est pour cela qu'en 1767 les Jésuites sont chassés d'Amérique. Car c'est le seul ordre

religieux qui n'admet pas que le roi organise lui-même l'envoi des missionnaires. C'est le général qui, de Rome, veut le faire. Au contraire, les franciscains, les dominicains, les mercédaires et d'autres acceptaient encore que le Conseil des Indes eût le pouvoir de régenter tous les problèmes de cette zone. Aussi, pour le roi, les Jésuites étaient une cinquième colonne. En outre, les missions jésuites étaient de véritables domaines à l'intérieur de l'Etat espagnol, et cela non plus l'absolutisme des Bourbons ne pouvait pas l'admettre. Aussi, lorsque l'Eglise exige son autonomie, on l'expulse ; lorsqu'elle consent à faire partie de cette totalité culturelle, alors, c'est la paix. Mais dans ce cas, l'Eglise a perdu le souffle prophétique et critique, propre au christianisme.

Cette chrétienté va connaître, à son tour, ses propres étapes. De 1492 à 1808, c'est la grande expansion et la vie de la chrétienté coloniale. De 1808 à 1962, quand se produisent les mouvements de l' « indépendance », se situe la grande crise de la chrétienté, crise que nous autres (j'inclus dans ce mot tous ceux qui sont ici présents sauf peut-être quelques jeunes) nous avons vécue dans notre vie concrète, personnelle, quotidienne. On peut dire que nous-mêmes nous sommes comme partagés par deux expériences ecclésiales et de là est venue la crise spirituelle et théologique que nous connaissons aujourd'hui. Je crois que c'est seulement à partir de 1962 que commence, comme dans l'Eglise universelle, une nouvelle étape en Amérique latine. Je vais consacrer davantage de temps à cette dernière étape, à ces dix dernières années.

Le XIX[e] siècle est la clé pour comprendre ce qui nous arrive aujourd'hui. Mais, par ailleurs, nous ne pouvons le comprendre sans savoir ce qui s'est passé auparavant. Dans mon petit livre *Hypothèse pour une histoire de l'Eglise en Amérique latine* (1), je montre, à partir du nombre des religieux au Chili, comment on arrive à découvrir la progression suivante : en 1700, il y avait, au Chili, huit religieux pour dix mille habitants, en y incluant les « araucans » ; en 1800, il y avait dix religieux pour dix mille habitants ; en 1900 et surtout, avec des chiffres plus précis, en 1960, il y avait

(1) *Historia de la Iglesia en América latina (1492-1973)*, 3[e] édition (Nova Terra, Barcelone, 1974).

un religieux pour dix mille habitants. C'est plus ou moins ce qui s'est passé dans l'Eglise et cela doit nous ouvrir les yeux pour savoir comment agir pastoralement aujourd'hui. La présence massive de l'Eglise, à l'époque de la chrétienté coloniale, s'amenuise au cours du XIX^e^ siècle et elle devient très faible à l'époque actuelle. C'est, compte tenu de cette tendance, de cette absence de l'Eglise qu'il faudrait prendre des décisions pastorales.

Près de Nazareth, il y a une petite ville qui s'appelle Cana, Cana de Galilée. Au cours de mes deux années de travail comme ouvrier en Israël, un jour, dans l'après-midi, je suis allé à Cana. Il y avait là un prêtre orthodoxe avec sa longue barbe, âgé de près de soixante-dix ans. Un prêtre avec huit enfants : l'un ingénieur, l'autre avocat, un autre petit agriculteur et une quantité de petits-enfants. Quand nous fûmes arrivés, il nous montra son église, comme le font les prêtres du peuple. Et je lui demandai : « Père, comment êtes-vous devenu prêtre ? — Quand j'avais déjà quarante ans, nous expliqua-t-il, tous mes enfants étaient déjà nés et je travaillais la terre. Le curé de Cana vint à mourir. Alors, les chrétiens se réunirent et ils m'élirent. Pendant six mois, je restai à Jérusalem au couvent de Sainte-Anne et là je révisai un peu la liturgie que j'avais apprise étant enfant et vous me voyez là. » Cet homme, qui bien sûr est marié, entre dans *la tradition la plus ancienne* de l'Eglise. Cela veut dire qu'agir de cette façon ne date pas d'aujourd'hui, c'est simplement faire ce qui s'est toujours fait. Ce n'est pas innover que de dire : des hommes mariés peuvent être prêtres. L'histoire nous le dit, car cet orthodoxe byzantin fait partie de la même tradition que tous les melchites qui sont catholiques. D'autre part, vous n'avez qu'à lire les épîtres pastorales de saint Paul. Je veux en venir à ceci : lorsque la chrétienté latine et hispanique avait un grand nombre de vocations sacerdotales, alors il était possible de les assortir de conditions pour en diminuer le nombre et faire pratiquement que les prêtres soient des moines, car leur nombre était extraordinairement élevé. Sommes-nous maintenant dans la même situation ? Non, et la théologie tout comme l'histoire nous permettent parfaitement de reposer la question et de retrouver la solution traditionnelle de l'Eglise parce que la situation historique a changé et que nous ne sommes plus en chrétienté.

Nous rendre compte de cela, c'est arriver à penser des solutions différentes des solutions européennes. Il y a quarante-cinq mille prêtres en France alors que nous n'en avons pas trente mille en Amérique latine, et la France est vingt fois plus petite que l'Amérique latine. Cela veut dire que nous avons dix fois moins de prêtres que la France, l'Italie, l'Allemagne. Nous devons savoir défendre notre situation réelle à partir de notre processus historique qui est unique puisqu'il ne ressemble à aucun autre. Je fais allusion à une question très concrète dont vient de parler le synode romain de 1971. Aujourd'hui, sur notre continent, l'Eglise, par l'intermédiaire de son corps sacerdotal, de ses religieux, est faiblement présente. Il faudrait poser de nouveau à fond le problème.

Quelles ont été les grandes étapes de l'histoire de notre Eglise ? Je vais encore revenir à mon petit livre *Hypothèse pour une histoire de l'Amérique latine.* J'y décris une à une les grandes étapes de cette histoire que je vais ici seulement évoquer très rapidement. Mais auparavant, une remarque s'impose.

LE PREMIER PROPHETE LATINO-AMERICAIN

Dès 1511, au commencement de notre histoire, moins de vingt ans après le début de la conquête, Montesinos, ce grand dominicain, le premier prophète de l'Amérique latine au sens fort du terme (car nous avons aussi nos prophètes), Montesinos donc, proclama la différence entre hispanité et christianisme. Ce n'est pas en vain qu'en ce troisième dimanche de l'Avent de 1511, une grande date dans notre histoire ecclésiale, du haut de la chaire, Montesinos dit au peuple : « Je suis la voix qui crie dans le désert » ; et à partir de l'explication de ce texte, il se lança dans une lutte prophétique, il jeta à la face des « encomenderos » que la manière dont ils se comportaient avec les Indiens était un péché mortel qu'il n'avait plus l'intention d'absoudre. Cela veut dire qu'il interprétait l'histoire présente et *lui donnait un sens* avec les paroles prophétiques qu'avaient utilisées saint Jean et Isaïe. Vous voyez comment, de la relecture, on passe au prophétisme en acte. Mais en vérité qu'avait

dit Montesinos ? « Moi, homme d'Eglise, je ne me confonds pas avec la culture hispanique, mais je la transcende. » Et cette position que prend Montesinos et que va appuyer Pierre de Córdoba et tous les frères du couvent de la Española, cette position sera comme le drapeau que portera durant toute sa longue vie un illustre prêtre « encomendero », Bartolomé de Las Casas.

Bartolomé de Las Casas arriva en Amérique et s'installa à Cuba, et nous ne savons pas très bien à quel moment il fut ordonné prêtre. Ce qui est sûr, c'est qu'il fut un prêtre semblable à tant d'autres, avec un certain nombre d'Indiens qui travaillaient à son service. La prédication de Montesinos parvint à ses oreilles et en lisant le livre de l'Ecclésiastique où il est dit : « Il est impur le sacrifice que tu m'offres lorsque tes mains sont emplies d'injustice », il commença sa conversion en 1514. Il ne put terminer la lecture du texte lorsqu'il se rendit compte qu'il se trouvait dans une situation contradictoire. Le charisme prophétique lui fit interpréter sa situation existentielle comme étant en contradiction avec ce qu'il était en train de lire, et alors Bartolomé commence une mission qui ne se terminera qu'en 1566, avec sa mort. Il va tout d'abord parler avec Montesinos et ensuite il part pour l'Espagne. Ferdinand est en train de mourir, en 1515. Sans se décourager, il entreprend de mener toutes les luttes nécessaires. Il parvient à prendre contact avec Cisneros, et voici qu'un jour il est nommé « *protecteur universel des Indiens des Indes* » (1). Aujourd'hui, on distingue enfin clairement ce qui est hispanique de ce qui relève de l'Eglise et de la mission. Mais à ce moment cette distinction ne sera pas du tout acceptée, elle n'aura pas l'assentiment de la majorité. Ils seront fort peu nombreux les missionnaires qui auront une conscience claire qu'être espagnol et être chrétien sont des choses différentes. Mais néanmoins, tous se rendaient compte du scandale de cette identification, de ce « messianisme espagnol » qu'ils manifestaient à l'égard des Indiens. Au lieu de la mission, c'était l'anti-mission, l'anti-évangile. Un évêque par exemple,

(1) Sur Bartolomé de Las Casas, cf. Gimenez Fernandez, *Bartolomé de Las Casas*, Séville, EEHS, 1953-1960. Cette œuvre monumentale est actuellement ce qu'il y a de mieux sur Las Casas, sur les antécédents de son action prophétique et les réalisations de ses premières années. Voir aussi mon article « Bartolomé de Las Casas », dans l'*Encyclopaedia Britannica* (1973), Chicago.

celui de Santa Marta, écrivait au roi que « lors de leurs *entrées* (on appelait *entrées* les expéditions des Espagnols avec leurs chevaux pour voler les Indiens et leur or en Nouvelle-Espagne et surtout en Nouvelle-Grenade) ce qu'ils font c'est tuer les femmes et les enfants ». Scandalisés, les Indiens fuient dans les montagnes ; scandalisés parce qu'ils identifient le christianisme avec les Espagnols. L'Eglise elle-même — et cela est le grand drame de l'Eglise durant toute l'époque coloniale — confondait Eglise et civilisation hispanique, Eglise et culture hispanique. Quand on parle aujourd'hui de séparation de l'Eglise et de l'Etat, on parle un peu de tout cela dont nous continuons de souffrir jusqu'à maintenant. Je crois que ce sera un grand bien lorsque nous arriverons vraiment à distinguer, comme le fit Bartolomé de Las Casas, la civilisation occidentale et le christianisme. C'est pour cela que Bartolomé proposa ce projet prophétique de l'évangélisation pacifique. Il ne voulait plus que l'on évangélise par les armes, mais que l'on évangélise par l'Evangile ; par conséquent, il proposa l'évangélisation pacifique de Cumanà, au nord du Venezuela. Ce projet échoua parce qu'avant l'arrivée de Bartolomé, quelques Espagnols avaient pillé les récoltes, tué et volé des Indiens. Quand Bartolomé arriva, la situation était très mauvaise et sa tentative échoua. Néanmoins, au Guatemala, invité par un grand évêque, le premier évêque du Guatemala, Marroquín, il parvint à convertir les Indiens du « pays de la guerre », les transformant en « Indiens de la paix ». C'est pour cela qu'ensuite cette région s'appellera « Vera Paz » : la véritable paix. Ce fait permet la réalisation de tout un processus qui aboutira aux *Leyes Nuevas* (les Lois nouvelles).

Il est intéressant de constater ceci : quand le « messianisme hispanique » identifie le christianisme avec la civilisation hispanique, l'Eglise se trouve dans une situation très difficile pour accomplir sa tâche rédemptrice ; dans la mesure où l'Eglise arrive à prendre ses distances par rapport à ce qui est hispanique, l'Evangile pénètre de plus en plus profondément chez les Indiens. Nous pensons au cas des « réductions » qui n'ont pas commencé au Paraguay. Celui qui le premier en eut l'idée fut le basque Quiroga, le « Tatavasco », évêque des Tarascos à Michoacán, au Mexique. Alors qu'il était auditeur à l'audience de Mexico, un laïc de plus de soixante-dix ans s'établit parmi les

Indiens, les « pacifia » et les évangélisa comme laïc, sans plus. Quiroga était un laïc qui avait beaucoup lu Thomas More. En lisant *l'Utopie*, il pensa à constituer des sociétés chrétiennes qui n'auraient pas de contact avec les Espagnols. Le roi, finalement, le proposa comme évêque. Ce fut une vie extraordinaire, de grand civilisateur et de grand missionnaire. Vasco de Quiroga est l'une des personnalités américaines qui disait : « Je ne suis pas l'évêque des Espagnols, mais celui des Indiens. » Il ne parvint pas à construire sa cathédrale, car il passa tout son temps parmi les Indiens. Ces indiens Tarascos avaient une organisation admirable. Providentiellement, leur premier contact avec les Espagnols se fit à travers l'évêque Vasco de Quiroga. Ainsi naquit le diocèse de Michoacán. Avec lui, il y en eut beaucoup d'autres ; mais avant d'en citer quelques-uns, je veux auparavant vous proposer une division par périodes.

LES PREMIERS PAS (1492-1519)

Le plus intéressant pour comprendre notre histoire ecclésiale c'est d'en voir les différents moments. J'ai déjà écrit cela dans mon travail *Hypothèse pour une histoire de l'Eglise en Amérique latine* (2), mais cela vaut la peine que nous y revenions ensemble. L'histoire de l'Eglise commence lorsque viennent en Amérique les premiers évangélisateurs et cela a lieu dans les Caraïbes, c'est-à-dire dans un groupe d'Indiens très primitifs. Cela prouve qu'il est impossible d'enseigner l'histoire si l'on ne prête pas attention à la typologie sociale. Il fallait savoir quel type d'Indiens étaient là et voir s'ils pouvaient ou non accepter le christianisme. Si nous prenons Cuba, Haïti et les autres petites îles, vous devez savoir qu'en 1493, au moment où arrive Boyl, commence l'histoire de l'Eglise et que la région est habitée par les Indiens caraïbes. Je dis en 1493, parce que lors de son premier voyage Colomb n'était accompagné d'aucun prêtre ; de toutes façons, il emmena avec lui des hommes qui étaient des chrétiens, et lui tout le premier.

(2) *Op. cit.*, p. 52-71, p. 103-152. On trouvera là une bibliographie sommaire.

Ainsi pourrions-nous dire que l'histoire de l'Eglise commence là, avec Colomb, en 1492. Colomb rencontra quelques groupes de caraïbes. Ces groupes étaient des Indiens parmi les plus primitifs d'Amérindie. Ils appartenaient au type caraïbe et aussi *arawak* et *tupi*, les mêmes qui occupèrent toute la partie centrale et le nord du Brésil et qui à des époques antérieures étaient descendus par la Floride et dominaient toutes ces mers. Avec de petites pirogues et d'ingénieux instruments de navigation, ils se déplaçaient d'une île à une autre ; c'étaient des Indiens très primitifs. Ils vivaient dans ces îles très peuplées et avaient un niveau de vie très bas. Ils étaient végétariens. Les mères allaitaient leurs enfants jusqu'à cinq ou six ans, car les enfants ne pouvaient que s'alimenter fort mal autrement. Aussi la natalité était-elle fort basse. Avec l'arrivée des Espagnols, tous ces gens fragiles vont être contaminés par les maladies qu'apportent les Espagnols d'Europe : la tuberculose, la syphillis et une quantité d'autres maladies. L'Indien est rapidement décimé ; les Espagnols ne rencontrent que peu de résistance physique. La difficulté majeure pour eux vient de la grande diversité des langues et du manque d'organisation politique. Car il n'y a là ni république ni empire : c'est un conglomérat de tribus et de clans. La tâche évangélisatrice est impossible. Aussi, durant les premiers temps, a-t-on une vision totalement négative de l'Indien. L'Indien meurt ou passe directement à l' « encomienda ». Si l'Amérique n'avait été que cela, l'Espagne n'aurait rien fait et l'Amérique ne serait pas née. Le malheur est qu'à cette époque des erreurs furent commises. Les Indiens mouraient de maladies, de mauvais traitements. Cette image, le premier reflet de la conquête, Bartolomé de las Casas l'a exprimé dans son livre *Destrucción de las Indias* ; dans ce livre on voit cette civilisation disparaître devant l'Espagnol. L'Espagnol ne peut évangéliser réellement, car le niveau culturel très bas de l'Indien ne permet pas le dialogue. Il s'agit donc là d'une période entièrement négative. Elle se prolonge jusqu'à 1517-1519, au moment où Velasquez pense organiser la conquête d'une autre région que l'on avait récemment découverte.

L'EVANGELISATION DU MEXIQUE ET DU PEROU (1519-1551)

Vous savez que le Yucatán a été découvert un peu avant cette date. En 1513, on découvre la mer du Sud ; la Floride avait été découverte auparavant. De toute façon, jusqu'en 1519, le panorama était celui que nous avons évoqué, et jusqu'alors aucune grande culture n'était apparue ; les Espagnols ne rencontrent que des cultures de peu de consistance. Ce fut la première époque et néanmoins l'époque définitive. Il faudrait l'étudier à la loupe, parce qu'apparaissent déjà toutes les institutions : institution de l' « encomienda », des assemblées communales ou « chapitres » qui vont venir par la suite, et même l'ébauche des premières audiences qui n'existent pas encore, mais vont être créées. L'Eglise, à son tour, s'habitue à ses propres vices, même si par ailleurs elle commence à posséder des vertus. C'est à ce moment-là qu'elle commence à poser ses premiers actes prophétiques.

Cette époque misérable et négative est néanmoins la plus originale de l'histoire de notre Eglise latino-américaine. Ensuite vient une époque qui, au contraire, est très différente et d'une importance beaucoup plus grande. En 1519, un lieutenant de Vélasquez, le gouverneur de Cuba, se soulève. Beaucoup plus audacieux que lui, il se lance à la conquête du Yucatán et il découvre un Empire. Cet homme était Hernan Cortès. Rapidement naît l'image d'un Mexique légendaire et riche, d'une civilisation réellement adulte et importante. Cela va changer tout le destin de l'évangélisation, parce que ces nouveaux peuples possèdent des formes culturelles solides et supérieures. L'Espagnol peut ainsi conquérir beaucoup plus en peu de temps : il peut dominer ces nouveaux peuples en utilisant les instruments qu'eux-mêmes possédaient. Les Espagnols vont à Mexico, qu'ils prennent de force, et s'y installent. L'évangélisation en masse commence. En 1524, arrivent les douze apôtres. On appelle « les douze apôtres » ces franciscains extraordinaires qui se mettent à parcourir tout le Mexique. L'un d'entre eux était Montolinia, ce qui voulait dire « le pau-

vre ». Nous connaissons aujourd'hui la qualité de ces missionnaires. Ils venaient de l'Espagne du XVI[e] siècle où fleurissaient sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ; cette Espagne qui se trouvait au moment de sa plus grande ferveur chevaleresque et de sa soif de sainteté. Montolinia parcourait à pied, sans chaussures, tout le Mexique : des centaines de kilomètres ; les Indiens l'appelaient « le pauvre » et il était en effet plus pauvre qu'eux. Il portait un habit franciscain tout râpé, il avait appris rapidement l'astèque ; il prêchait merveilleusement en cette langue. Tous les premiers missionnaires apprirent les langues indiennes à tel point que les Espagnols se plaignaient, eux, de ce que les Indiens n'apprenaient point le castillan, parce que l'Eglise ne le permettait pas. Pendant un siècle, l'Eglise bloqua l'avance de l'espagnol en Amérique en raison de ses objectifs missionnaires.

Ces peuples représentaient plusieurs millions de personnes : une organisation politique était nécessaire. La Couronne d'Espagne prit vigoureusement l'affaire en main. Néanmoins, c'était la seule Castille qui s'engageait en Amérique, l'Aragon restant accaparé par la politique européenne. Jusqu'en 1519, l'Amérique apparaissait comme quelque chose d'insignifiant, « elle ne rapportait pas un centime », elle n'avait aucun intérêt. Mais, à partir de 1519, commence l'époque de la splendeur, c'est le moment où arrivent les grands hommes d'Eglise. Zumárraga vient en 1528 et il préserve Mexico de la première audience, qui était une catastrophe. Arrive aussi Julian Garcès, un évêque dominicain, dans la région de Tlaxcala ; ensuite, c'est Vasco de Quiroga à Michoacán et Marroquín à Guatemala. Beaucoup d'autres évêques remarquables vinrent encore, avec un clergé séculier plus nombreux et des milliers de missionnaires, dominicains et franciscains. Les franciscains furent les premiers. Les mercédaires ne manquèrent pas non plus à l'appel. Bien plus tard, arrivèrent les jésuites. Alors, petit à petit, l'Eglise s'organise jusqu'en Floride, où en 1520 est créé un évêché. Tout tourne autour de Saint-Domingue, l'actuelle Saint-Domingue, l'île Española. Saint-Domingue est une grande ville, le centre de toute la période primitive. Peu à peu, Mexico obtiendra la primatie, ville énorme si l'on compte les Indiens.

Par la suite, Pizarro « l'aventurier », mais aussi le cou-

rageux, découvre le Pérou, avec l'appui spécial de celui qui sera plus tard le premier évêque de Quito, Garcia Arias. C'est celui-ci qui fournit une bonne partie de l'argent, qui donne au groupe son enthousiasme et un but à l'entreprise. Pizarro part de Panama et arrive à Tumbez. Ainsi commence la conquête de l'Empire inca. Avec ces deux empires, l'aztèque et l'inca, la situation change, car maintenant l'Amérique a une consistance propre. En outre, on a découvert la région des Chibchas, en réunissant les deux expéditions. L'une vient du Nord et l'autre du Sud, de la région d'où est parti Pizarro. Avec Belalcazar et ses compagnons, c'est la naissance de la Nouvelle-Grenade. Quelque temps après sera créé l'évêché de Santa Fé de Bogotá. Ceux de Santa Marta et de Coros existaient déjà. En Amérique centrale, il y avait l'évêché de Panama. Finalement, c'est vingt-cinq diocèses qui rapidement voient le jour avec toute l'organisation nécessaire.

L'ORGANISATION DE L'EGLISE (1551-1620)

En 1551 commence une nouvelle étape. En effet, c'est l'époque où se termine la première grande évangélisation de l'Amérique. Il n'en est pas ainsi dans la partie qui comprend le Brésil et l'Argentine, car elle était justement la plus primitive. L'Espagnol n'a d'aucune manière nié la réalité américidienne. Il a enfoncé ses racines sur ce qui existait et il n'est pas indifférent qu'il soit venu par le Pacifique ; il lui eut été beaucoup plus facile de venir par la route de l'Atlantique Sud, mais il n'en fut pas ainsi. Nos Indiens, ceux de toutes ces régions étaient misérables, c'est-à-dire qu'ils avaient une préhistoire très pauvre. La grande préhistoire avait comme centre le côté Pacifique et c'est là que se constitue l'Eglise dans toute sa splendeur. Aussi l'Eglise coloniale eut-elle deux grands centres : Mexico, la capitale de l'Empire aztèque, et Lima, dans l'Empire inca. C'est dans ces villes que furent fondées les grandes universités ; c'est là que s'installèrent les imprimeries et c'est également à partir de ces centres que s'irradia la vie de l'Eglise. Cela signifie que les deux grands archevêchés

furent fondés sur les deux grands empires. Les fondations de l'Eglise ne furent pas artificielles. Comme je vous le disais auparavant, ce qui est intéressant, c'est que la région qui va être la plus prospère dans le futur sera celle de l'Atlantique. Pierre Chaunu trace un angle qui a son sommet dans l'Atlantique et qui inclut les parties tropicales de l'Amérique, mais exclut les régions de la Pampa, où la conquête, au lieu de se faire rapidement, se réalisera seulement au XIX[e] siècle avec l'avancée lente des fils de fer barbelés. Cette région est actuellement la plus riche, c'est celle où l'homme a travaillé et conquis lentement la terre. Au contraire, dans la zone du Pacifique, Pizarro arrive et « d'un seul coup » conquiert tout un empire, et cela parce qu'il y avait déjà une organisation politique.

En 1551 commence réellement l'organisation de l'Eglise dans tous les détails. Cette même année se tient le Premier Concile provincial de Lima, que préside Loaisa, qui durant quatre décennies fut évêque et archevêque de Lima. Ce fut un homme qui accomplit un immense travail. Il reçut de nombreux vice-rois. Loaisa est la grande figure du Pérou naissant, beaucoup plus que Almagro et Pizarro et même que La Gasca, qui organisa les choses, mais ensuite s'en alla. Après Loaisa, viendra Toribio de Mogrovejo : c'est une figure imposante ; de 1580 à 1606, c'est lui qui gouverne réellement le Pérou, encore qu'à cette époque il y eut un bon vice-roi qui s'appelait Francisco de Toledo. En 1551, comme nous le disions, on célèbre le Premier Concile. Ces conciles provinciaux sont pour nous très importants : c'est à partir d'eux que s'est constituée l'Eglise américaine. En 1536, on avait déjà célébré un synode ; d'après quelques lectures que j'ai pu faire dans les archives, il s'agit du premier synode qui eut lieu au Guatemala.

J'ai pu dresser une liste de soixante-douze synodes diocésains, de 1536 à 1636, et les actes de beaucoup d'entre eux sont inédits. Ces soixante-douze synodes étaient véritablement autochtones ; ils parlaient quasi exclusivement de l'évangélisation des Indiens, des langues, des exigences à formuler à l'égard des catéchistes, des curés, etc... Cela veut dire qu'il ne s'agissait pas le moins du monde d'une Eglise « importée » ; c'était une Eglise qui faisait l'effort de percevoir la réalité, un effort énorme. La complexité de la réalité dépassa les possibilités de cette Eglise, mais elle

travailla très sérieusement et beaucoup, et, je crois pouvoir le dire, comme jamais elle ne travaillera par la suite. Le XVI[e] siècle est un siècle d'or et l'année 1551 est un moment original. Loaisa avait édicté dix-huit ordonnances pour ses missionnaires ; elles étaient très concrètes : on y expliquait comment devait se réaliser la mission ; on y énonçait les exigences concernant un clergé réformé, réellement missionnaire. Les évêques eux-mêmes suivaient la réalité. A partir de 1551, les conciles se succèdent au cours de cette première étape. Plus tard auront lieu le Premier et le Second Concile de Mexico avec Moya y Contreras ; le Deuxième Concile du Pérou est également convoqué par Loaisa, le troisième viendra ensuite, et ce dernier est resté comme le prototype des conciles provinciaux américains. Entre 1582 et 1583 a lieu le troisième Concile de Lima, convoqué par Toribio de Mogrovejo : c'est le grand concile de l'époque coloniale. Mais il faut que vous sachiez quelque chose sur l'œuvre de Toribio de Mogrovejo.

Toribio de Mogrovejo était un jeune laïc, président de l'inquisition de Grenade ; il entretenait des relations étroites avec les musulmans récemment convertis. C'était un homme de grande culture, il avait été un brillant élève à l'université de Salamanque et avait même manifesté le désir de devenir professeur à l'université. Il n'était encore que tonsuré lorsque le roi Philippe, après diverses tentatives infructueuses pour trouver un successeur à Loaisa, lui propose l'évêché de Lima. Agé de quarante-deux ans, Toribio accepte la proposition et part pour le Pérou. Bien entendu, il abandonne tout en Espagne. Partir pour le Pérou à cette époque équivaudrait pour nous aujourd'hui à partir en Cochinchine : c'était une aventure héroïque. Il se mit aussitôt à lire les documents qu'il avait sur le Pérou pour savoir ce qui se passait là-bas. Il partit par la route du Pacifique et après de longs mois de voyage il arriva à Lima et prit immédiatement contact avec les Indiens. Il visita quatre fois son diocèse, et l'on dit qu'au cours de ses visites il parcourut plus de quinze mille lieues, soixante mille kilomètres. L'une de ses visites dura cinq ans. Il visita une multitude de villages, en pleine montagne, où jamais aucun Espagnol n'avait mis les pieds. Il faut voir les cartes de ses différentes visites. Il parvint jusqu'au Nord du Pérou, au-delà de Trujillo, et ensuite jusqu'au Sud, autrement dit, il alla

partout. Durant le temps qu'il fut à la tête du diocèse, il tint douze synodes diocésains et par ailleurs eurent lieu trois conciles provinciaux. Lorsqu'il ne pouvait revenir jusqu'à Lima, ses curés, ses fidèles allaient le voir là où il se trouvait ; on se réunissait en « synode » et on discutait de toutes les questions de l'archidiocèse. Toribio de Mogrovejo est un saint américain, notre grand saint américain. Cet évêque éminemment missionnaire aimait les Indiens comme un père ; pour eux, il était presque un « dieu », un inca, parce qu'il était un homme d'une pauvreté absolue, d'un don total. Quand il mourut, il ne laissa rien. Il ne résida que fort peu dans son palais épiscopal, car il était toujours en tournée missionnaire. Le livre de Rodriguez Valencia sur *Santo Toribio de Mogrovejo* (en deux volumes) mérite d'être lu. C'est un très bon travail, un des premiers travaux historiques sur notre épiscopat, qui peut aider à restituer la vie de cette époque.

Pour moi, cette étape historique de l'Eglise se terminerait précisément avec la mort de Toribio en 1606 ou en 1620. En effet, c'est à ce dernier moment que se fonde le dernier diocèse du Nord : Durango, et le dernier grand diocèse de l'époque coloniale, au sud : Buenos Aires. Avec ces deux diocèses, l'Eglise clôt son organisation en Amérique ; elle n'avancera guère plus. Seuls quelques diocèses secondaires seront créés. Les missions elles-mêmes ne progresseront que peu : ce sera vers le nord jusqu'au XVIII[e] siècle, mais il n'y aura rien d'autre. Nous pourrions dire qu'en 1620 l'organisation ecclésiastique est pratiquement terminée. Au cours de ce XVII[e] siècle, il y eut une quantité de synodes diocésains, chez nous, en Argentine. Avec Trejo y Sanabria se tiennent les trois synodes de Córdoba. Pour les premiers synodes argentins, nous devons remonter jusqu'en 1594. Cette étape est pour moi la troisième, celle où l'Eglise s'organise en Amérique latine. La mission a baptisé pratiquement la masse des Indiens qui étaient en contact avec les Espagnols. Jusqu'à quel point y eut-il évangélisation ? Il ne faut ni minimiser ni se moquer de cette évangélisation de masse. Il est certes vrai qu'en de nombreuses régions elle fut très superficielle et que ce ne fut pas une évangélisation authentique. Néanmoins, Robert Ricard, dans son livre *La Conquête spirituelle du Mexique* a démontré que les régions bien évangélisées sont celles qui sont restées chrétiennes

jusqu'à aujourd'hui, même s'il s'agit d'un christianisme que nous appellerions « populaire ». Il n'en reste pas moins vrai qu'elles sont chrétiennes, alors que les régions mal évangélisées de cette époque sont celles qui ont été le plus imprégnées de paganisme et d'influences extérieures au christianisme. On peut donc dire que cette œuvre missionnaire ne fut pas aussi superficielle qu'on le croit et, en fait, elle fut très efficace. Ce qui est certain, c'est qu'en 1620 ou en 1623, date de la mort de Philippe III, ou en 1625, date de la célébration du Premier Concile de Santa Fé de Bogotá, ou en 1629, date du Premier Concile de la Plata de los Charcas, présidé par l'évêque Arias de Ugarte lui-même, se termine la troisième époque de l'Eglise latino-américaine.

Cet Arias de Ugarte fut un grand évêque, un homme extraordinaire qui avait d'abord été membre de l'audience de Panama. Il fut ensuite nommé évêque de Quito, il passa à l'archevêché de Santa Fé de Bogotá, puis à celui de la Plata de los Charcas et enfin il termina sa vie à celui de Lima. Il appartenait à cette race de gens qui se déplaçait dans la rudesse et la pauvreté. Il fit à dos de mulet la route de Bogotá à La Plata de los Charcas (quelques milliers de kilomètres). Il convoqua deux grands conciles pour chercher des solutions aux problèmes pastoraux et voir comment se présentait la mission.

LE DIX-SEPTIEME SIECLE HISPANO-AMERICAIN

A partir de 1620, commence une époque de stabilisation. C'est le début de cette époque coloniale que nous connaissons assez bien aujourd'hui. Les frontières avec l'Indien s'élèvent ; les missionnaires cessent de parler aux Indiens dans leurs langues ; entre en vigueur la politique de la Couronne qui demande de faire étudier l'espagnol aux Indiens. Ceux qui ont été convertis au XVI^e^ siècle restent chrétiens ; ceux qui ne l'ont pas été se réfugient dans la forêt, les montagnes et ils retournent à l'état de paganisme qui subsistera par la suite en d'autres secteurs. Le XVII^e^ est différent du XVI^e^ : c'est celui des grandes luttes entre évêques et religieux, entre jésuites et dominicains. Les

jésuites avaient une politique très particulière, à mon avis un peu séparatiste. Cela se voit de manière très concrète au moment de la fondation de l'université de Lima. Les dominicains avaient d'abord fondé une université dans leur couvent. L'évêque désire ensuite qu'elle se transforme en une grande université diocésaine et qu'y collaborent tous les religieux. Les jésuites n'acceptèrent pas d'en faire partie et finalement l'université se fonda comme le désirait Loaisa, hors du couvent des dominicains et sans la participation des jésuites. En beaucoup d'endroits, les jésuites organisèrent des œuvres extraordinaires, mais quelque peu « à part » des autres. Cette époque est celle des conflits violents et cela explique que les jésuites aient été ensuite expulsés. Le jésuite avait devant la Couronne une position d'indépendance, qui paraît très positive ; c'était le seul ordre qui n'était pas sous le contrôle de la Couronne. Grâce au « patronat » et aux bulles qu'obtinrent les rois du pape Adrien VI, c'était le roi d'Espagne qui organisait les groupes de missionnaires, leur donnait les moyens de se concentrer à Séville et de là les envoyait en Amérique. Il leur payait le voyage et ils étaient un peu les envoyés du roi. Les franciscains et les dominicains étaient sous l'autorité du Conseil des Indes. Les jésuites n'acceptèrent jamais cela et c'était leur général, à Rome, qui organisait les groupes de missionnaires. Les jésuites étaient, au milieu du nationalisme exagéré des Espagnols, un élément d'universalisme et représentaient le contact indésirable avec Rome. Bien sûr, le roi acceptait cette situation et je crois volontiers qu'il le faisait en faveur des jésuites. Mais ceux-ci, en Amérique n'appuyaient pas non plus la politique des évêques. Il y eut de perpétuelles querelles, de perpétuelles bravades entre évêques et jésuites, et il y en eut aussi entre religieux. Car déjà à cette époque commence à se produire un phénomène qui s'appelle la sécularisation, mais dans un sens très différent de celui d'aujourd'hui. Les « doctrines » (3) commen-

(3) La « doctrine » est l'unité pastorale de base correspondant à la paroisse moderne. Le « doctrinero » se consacre aux soins spirituels moyennant certains honoraires qu'il reçoit de l' « encomendero ». Les « doctrineros » sont nommés au début par les « encomenderos », ensuite par l'évêque et finalement par l'autorité royale, sur présentation de l'évêque. Avec le temps, se répandit le système d'avoir plusieurs « doctrinas » en charge, à partir d'une maison centrale où les religieux venaient refaire leurs forces et retournaient ensuite dans leurs villages. (N.D.T.)

cent à passer au clergé séculier. Ces doctrines avaient été fondées par les religieux, franciscains et dominicains. Que s'était-il passé ? Dans les débuts c'est clair, les Indiens étaient païens ; il s'agissait d'un travail très dur que d'aller à leur conquête spirituelle. Ce travail les religieux le firent. Mais, par la suite, ces régions devinrent des régions chrétiennes, riches et qui laissaient de bonnes dîmes. Les évêques disaient : « Nous devrions confier ces régions au clergé séculier et les missionnaires, qui sont des mendiants, devraient aller de l'avant dans la mission. Ce serait là être fidèle à l'esprit des ordres mendiants qui a toujours été missionnaire. » Cette position n'était pas acceptée, aussi y eut-il de perpétuels conflits. Il ne faut pas croire que cette époque connut un véritable manque de prêtres. A Lima, sous l'épiscopat de Toribio, celui-ci écrivait : « J'ai beaucoup de prêtres et je ne sais pas qu'en faire. » Il n'avait pas de quoi les occuper. Cela veut dire que dans la région de Lima et de Mexico, à la fin du XVI^e^ et au commencement du XVII^e^ siècle, le clergé commence à surabonder et les besoins sont largement couverts. Les « doctrines » ont un ou deux prêtres. Dans les coins les plus perdus, il s'en trouve toujours quelques-uns qui les visitent. A Lima, il y avait deux chaires de langues indiennes, et pour pouvoir être ordonnés les candidats au sacerdoce devaient, outre leurs études théologiques, savoir parler quetchua ou aymara. La chaire d'aymara était très importante. Il existe encore au Pérou une partie de la population qui ne parle qu'aymara ou quetchua et il n'y a personne qui leur parle en leur langue, les évangélise en leur langue. Mais il n'en était pas ainsi au XVI^e^ siècle, ce n'est qu'après que la situation changea. Notre histoire prend son sens à partir de l'Espagne. Le XVI^e^ siècle est le siècle d'or, celui de la grande Espagne — je précise que je ne suis pas hispaniste ; c'était la nation qui exerçait la primauté en Europe, porteuse d'une grande culture. Mais, à partir du XVII^e^ siècle, tout cela se pulvérise et, nous aussi, nous sommes le fruit de cette décadence.

LA DECADENCE DES BOURBONS (1700-1808)

De 1700 à 1808, nous sommes à l'époque des Bourbons. L'Amérique perd beaucoup de son importance ; l'Eglise se

fossilise un peu plus et ce qui progresse devient rare. C'est une époque triste, en ce sens qu'il n'y a rien de radicalement nouveau. Le peu qui se puisse dire de cette époque c'est que dans le Nord les missionnaires continuent d'avancer, les jésuites d'abord et les franciscains après l'expulsion des jésuites. En ce qui concerne l'expulsion des jésuites en 1769 (1767 au Brésil et 1769 dans les autres pays), ce serait peu de dire que ce fut un événement important pour l'Amérique latine. Plus de deux mille deux cents jésuites quittèrent l'Amérique latine, et c'était l'élite des communautés religieuses, c'étaient ceux qui étudiaient la physique et la chimie, qui pensaient une philosophie et une théologie modernes. La compagnie, en partant, laissait un monde « déséquipé ». Les franciscains et les dominicains occupent la place vide, mais, en général, ils n'étaient pas à la hauteur de leurs prédécesseurs. Il se produit un premier démantèlement du système de chrétienté. Je crois que la grande partie de ce qui arrivera pas la suite et deviendra le catastrophique XIX^e^ siècle est la conséquence de cette expulsion. Si les jésuites étaient restés, les choses eussent évolué d'une autre manière. A Mendoza, par exemple, les jésuites s'en vont. Ils avaient là un grand collège. Ce collège fermé, il ne reste plus rien d'important dans cette ville au plan éducatif. C'est seulement après l'indépendance que l'État commence à organiser un collège national.

LA LUTTE SOCIALE ET LES EVEQUES MARTYRS

Je voudrais, avant de terminer, évoquer un personnage qui est pour moi d'une suprême importance, tout comme j'en évoquerai ensuite un autre pour l'époque actuelle. Le chrétien, le saint, c'est le martyr. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour les pauvres. Il y a, sans équivoque possible, un martyr à l'époque coloniale. C'est l'évêque du Nicaragua, Antonio de Valdivieso. Valdivieso était l'évêque d'Amérique centrale ; il était contemporain de Bartolomé de Las Casas et d'autres grands évêques de la même région, où l'on exploitait l'Indien d'une manière inimaginable. Valdivieso écrit au roi : « Je cours un danger

chaque fois que je mets ces Indiens sous la domination de Votre Majesté. » Cette phrase signifie qu'il voulait faire sortir les Indiens des « encomiendas » conformément aux « nouvelles lois » de 1542 et les rendre libres, à la disposition du roi. Le gouverneur du Nicaragua s'appelait à cette époque Contreras. Trois années avant sa mort, Valdivieso disait : « Ma vie est en péril, parce que je continue à défendre l'Indien. » Ces lettres, je les ai lues dans les Archives générales des Indes à Séville. Et, en 1550, le gouverneur le fait assassiner. Valdivieso meurt et il meurt martyr pour la défense de l'Indien. C'est un évêque totalement inconnu, personne ne se souvient de lui. Néanmoins c'est une grande figure qui illumine l'Amérique latine. Il ne fut d'ailleurs pas le seul. Il y eut une vingtaine d'évêques qui, autour des années 1540-1560, se compromirent totalement dans la défense de l'Indien. Par exemple : Pablo Torres, évêque de Panama, expulsé de ce pays pour la même raison ; Juan del Valle, évêque de Popayan. Vous ne sauriez imaginer tout ce que fit ce dernier pour ses Indiens. Mais voyant qu'il ne pouvait plus défendre les Indiens de Popayán, il alla jusqu'à l'audience de Santa Fé de Bogotá, mais, comme on ne le laissa pas plaider sa cause, il dut aller jusqu'au Conseil des Indes. Et, comme le Conseil des Indes ne voulut point le recevoir, avec sa mule, chargé de papiers où il accusait les « encomenderos » des injustices commises contre les Indiens, il partit au Concile de Trente. Il mourut en chemin, en France, en un lieu inconnu. Il est un peu l'image de notre Eglise : elle voulut aller à Rome, mais ne put jamais y parvenir, parce que Rome parlait avec l'Amérique par le truchement du roi et du Conseil des Indes ; jamais directement. Rome ne fut jamais présente dans l'Amérique coloniale. Quand se produira l'indépendance, nos gouvernements devront demander directement à Rome d'accepter cette indépendance. Mais Rome était engagée avec l'empire austro-hongrois et avec la France ; elle ne put accepter l'indépendance de l'Amérique et la condamna en 1816. Il y a une encyclique qui condamne notre révolution pour l'indépendance. C'est ainsi que San Martín, militaire espagnol, « traître » à sa patrie, traître à l'Espagne, est en outre condamné par le pape. Si je me mets à sa place, je peux comprendre son action ; mais si je ne me mets pas à sa place, j'ai beau dire : « Vive San Martín ! ou vive

Bolivar ! ou vive Hidalgo ! » je ne comprends pas ce que furent ces hommes. L'histoire est ici maîtresse de vie.

LA GUERRE D' « EMANCIPATION » NATIONALE LA CRISE DE LA CHRETIENTE COLONIALE (1808-1825)

La chrétienté, qui s'est organisée quasi depuis les débuts de la conquête, entre en crise à partir de l'indépendance, en 1808, lorsque Ferdinand reçoit le choc de l'invasion napoléonienne. L'indépendance nous tombe dessus comme un cadeau que nous n'avons pas obtenu par notre effort. C'est une sorte de don que nous n'avions pas encore mérité. C'est pour cela que, manquant encore de maturité historique, nous restons un peu à la disposition des pouvoirs en place en ce début du XIX[e] siècle.

On parle d'une guerre de l' « indépendance » — de 1808 à 1825 — mais à vrai dire il n'y a pas de guerre d'indépendance populaire. Il s'agit simplement d'un groupe oligarchique créole qui parvient à se libérer de l'Espagne pour tomber à nouveau sous la coupe d'un autre empire. On parle aujourd'hui de pays sous-développés et de pays développés. En réalité, la première antinomie réside entre les sociétés traditionnelles et les sociétés développées. Les sociétés traditionnelles sont celles qui n'ont pas encore reçu le choc des sociétés industrielles, de telle sorte qu'elles sont indépendantes. Telles seraient les sociétés d'Esquimaux, de Pygmées ou les sociétés indiennes avant l'arrivée des Espagnols. Mais, quand la société développée produit son impact sur la société traditionnelle, cette dernière prend conscience du fossé qui la sépare de la première, et c'est seulement dans la mesure où elle a conscience de ce fossé qu'elle a conscience d'avoir besoin de quelque chose qu'elle ne possède pas. C'est dans cette opposition qu'apparaît réellement la société sous-développée.

Le mot « sous-développé » signifierait alors une relation avec les sociétés développées, mais qui implique une prise de conscience de la distance qui sépare les deux sociétés. Nous pourrions dire alors que l'Amérique latine naît sous-développée. Je ne dis pas l'Amérindie (les Aztèques, les

Mayas, les Incas), je dis l'Amérique latine. Cette dernière naît sous-développée, parce que les conquistadors qui arrivent en Amérique ont conscience de ne pas se trouver en Espagne, mais, cependant, ils veulent continuer à être en Espagne. De là, ces noms de *Nouvelle*-Espagne donné au Mexique, celui de *Nouvelle*-Grenade donné à la Colombie, de *Nouvelle-Rioja* donné à la cité argentine de Rioja, etc. Tous ces qualificatifs de *nouvelles* indiquent un peu le sens de ce que les Espagnols voulaient accomplir parmi nous. Paradoxalement, cela signifie que notre monde n'est pas nouveau, mais vieux. Si je veux simplement recommencer ce que j'ai laissé derrière moi, en Europe, ce que je fais maintenant est pure imitation du passé. Je veux dire que ce passé est ce qu'il y a de plus jeune et que ce que je fais actuellement est plus vieux puisque c'est la répétition du passé.

Dans notre « nouveau monde » (nous le découvrons peut-être aujourd'hui), ce qui se passa, en fait, surtout à l'époque de la chrétienté coloniale, fut de vouloir refaire une société certainement plus développée, mais qui, pour cela même, avait conscience de son sous-développement. Ce fut une société sous-développée et en même temps dépendante. Pourquoi ? Parce que toutes les structures de notre culture, de notre économie, de notre politique et de notre Eglise dépendaient de la métropole. Aussi, dans la totalité (celle où nous avons situé Moïse dans le désert, mais maintenant nous allons utiliser cette catégorie d'une autre manière), l'Espagne était la dominatrice et elle dominait la chrétienté coloniale. Elle la dominait, par exemple, en exigeant l'or et l'argent avec lesquels les rois d'Espagne Charles et Philippe réalisaient leurs prouesses catholiques contre les luthériens allemands. Mais cet or et cet argent avec lesquels ils payaient leurs campagnes et allaient barrer la route aux Hollandais, aux Anglais et aux autres pays industriels qui naissent à cette époque, cet or et cet argent étaient extraits et offerts en cadeau au prix du sang et de la mort des Indiens. Aussi portaient-ils la marque d'une injustice dont le roi se rendait solidaire, même si les hispanistes ont peine à en convenir. Le roi se rendait solidaire de la mort de l'Indien quand il demandait aux vice-rois de lui envoyer or et argent pour payer « la grande croisade catholique contre les hérétiques luthériens ».

L'Espagne comme société plus développée (suivant certains critères de développement) domine une société qui se sait déjà sous-développée et se comprend comme telle à l'intérieur d'une totalité dans laquelle sa place n'est pas celle du pouvoir, mais la place de ceux sur qui pèse le pouvoir, la place des opprimés.

C'est là la situation de la chrétienté coloniale à tous les niveaux, y compris philosophique et théologique. Les livres arrivent d'Europe et la gloire d'un philosophe ou d'un théologien américain (il y en eut beaucoup) consistait à obtenir la publication de ses œuvres en Espagne, à Venise, à Leipzig, ou par l'un des grands éditeurs européens, grâce à l'intervention de l'Espagne en Europe. Quelle va être la signification de la guerre d'indépendance et de la rupture du système de chrétienté ? La seule chose suivante : à l'intérieur des colonies espagnoles, il y avait un groupe d'hommes qui supportait de manière directe ou primaire l'influence espagnole, mais qui voulait à son tour se libérer de cette influence dominatrice. Ce groupe c'était l'oligarchie créole. Pourquoi ? Parce que l'Espagne gouvernait l'Amérique par l'intermédiaire d'une bureaucratie (auditeurs des audiences, des chapitres, vice-rois, gouverneurs, etc.) qui venait en grande partie d'Espagne. Mais les créoles n'avaient pas le pouvoir. Surtout ils n'avaient pas de pouvoir de décision sur les questions économiques, ecclésiastiques, etc. C'est cette classe créole qui se dresse contre l'Espagne. Notre « indépendance » du XIX[e] siècle n'est qu'une révolution de l'oligarchie créole qui veut rompre le pacte colonial avec l'Espagne. N'oublions pas que cette oligarchie créole est également dominatrice : elle domine tout d'abord l'Indien et le petit peuple espagnol qui n'est pas arrivé à faire partie de cette oligarchie, en particulier la grande masse des métis. C'est ainsi que nous avons : les bureaucrates hispano-dominateurs, les créoles « sous-dominateurs », et enfin le vrai peuple des petits Indiens, mais aussi des créoles et des métis. Dans la guerre d' « indépendance », entre 1808 et 1825, ce petit peuple n'eut aucune influence, il fut seulement utilisé comme « chair à canon ».

Il y eut donc rupture de la dépendance avec l'Espagne. Mais, si l'oligarchie rompait avec l'Espagne, c'est qu'elle voulait un pacte plus profitable. Ce pacte les Anglais le proposaient : ils ne demandaient ni or ni argent, ils n'avaient

à vendre ni huile ni vin que l'on pouvait produire sur place. Tout cela c'était le pacte avec l'Espagne. Par contre, l'Angleterre instaure un nouveau pacte qui consiste à nous vendre des produits manufacturés et nous, en échange, nous lui vendons nos matières premières, tout cela se passant suivant les lois de l'échange élaborées par Adam Smith. Le nouveau pacte est signé par nos oligarchies ; notre « indépendance nationale » n'est rien d'autre que le passage de la domination espagnole à la domination de l'Angleterre qui, à cette époque, est le grand empire qui domine toutes les mers. Cette oligarchie se libère donc en un seul sens : elle se libère de l'Espagne et elle va mettre en place un nouveau système. C'est elle maintenant qui est chargée de dominer le peuple qui a été domestiqué par une pédagogie adaptée. Nous allons nous trouver dans cette situation à partir du XIX[e] siècle et au XX[e] siècle. L'Angleterre peut s'appeler désormais d'un autre nom, la réalité est la même : un grand empire domine la totalité de l'Amérique latine. Le peuple pauvre d'Amérique latine est celui qui nous intéresse à l'étape actuelle, parce que, pour la première fois peut-être, il commence à se réveiller. Si, en 1808, 1810, 1825, ce fut l'oligarchie qui se réveilla, aujourd'hui, au contraire, nous sommes entrés dans un processus d'éveil de l'humble et petit peuple. Ce processus sera différent du précédent et peut-être possède-t-il des caractéristiques plus profondes : son but serait la libération du peuple avec rupture de la dépendance à l'égard des empires. Cela signifierait pour le moins un temps de coexistence sans dépendance et puis, peut-être, dans un proche avenir, la rencontre dans une grande culture universelle différenciée où chacun pourra collaborer en apportant le meilleur de lui-même. Cette culture différenciée concrète, ou bien elle sera la convergence de toutes les cultures — si nous arrivons à nous libérer auparavant — ou elle sera simplement l'imposition de l'une d'entre elles et la destruction des autres, comme l'histoire nous en donne de nombreux exemples.

1808-1825 : ce fut donc la rupture du pacte de dépendance avec l'Espagne et le passage à un nouveau pacte : le pacte néo-colonial avec l'Angleterre.

Quelle est l'attitude de l'Eglise ? Quelle est, par exemple, l'attitude des évêques ? Les évêques étaient en partie réa-

listes. Aussi s'opposèrent-ils plutôt à cette rupture et dans bien des cas, ils demandèrent à rentrer en Espagne.

Le bas clergé, au contraire, s'engage dans la lutte pour l'émancipation parce qu'il est créole dans sa totalité et il appartient souvent, en ce qui concerne ses porte-parole les plus illustres, à l'oligarchie créole. Les prêtres prirent les armes, organisèrent des armées (comme Hidalgo et Morelos), ils firent des canons avec les cloches des églises (comme Frère Luis Beltrán, franciscain) ; d'autres prêtres furent députés provinciaux, etc. Le clergé s'engage en faveur de la séparation avec l'Espagne et bien entendu le laïcat de l'oligarchie appuie cette position. On passe lentement de 1808 à 1825 à la rupture définitive au cours de la double guerre d'indépendance. En 1814, la seule région qui reste indépendante de l'Espagne est celle du Río de la Plata ; toutes les autres ont été récupérées par le roi et, si Güemes n'eût pas défendu les frontières du Nord argentin, peut-être le destin de l'Amérique eût-il été fort différent. Le processus fut le suivant : l'existence d'un premier mouvement d'émancipation, ensuite un retour de l'Espagne et ensuite une troisième étape au cours de laquelle collaborèrent San Martin au sud et, d'une manière géniale, Bolivar au nord, l'opération se terminant dans l'union faite à Guayaquil et enfin dans la déclaration d'indépendance du Mexique. Le conservatisme mexicain déclare son indépendance à l'égard de l'Espagne parce que les libéraux se sont rendus maîtres des Cortès et c'est contre les libéraux que Mexico, la conservatrice, proclame son indépendance. Cette opération se réalise à l'intérieur du plus évident conservatisme catholique. Rien n'est changé, ni dans la culture ni dans les manières d'être. Il n'y a pas de rupture culturelle, pas de rupture religieuse, pas de rupture théologique.

LA DECADENCE CONTINUE SOUS DES NUANCES CONSERVATRICES (1825-1850)

De 1825 à 1850 (1849 pour la Colombie), les structures antérieures paraissent se maintenir ; on peut observer l'orga-

nisation des nouveaux Etats qui vont naître, principalement autour des audiences ou autour d'une grande capitale. L'Amérique centrale commence à se pulvériser, et cela parce qu'il y avait entre les capitales centre-américaines de profonds antagonismes. L'histoire de San Salvador n'est point celle du Guatemala, de Costa Rica ou de Panamá. Cette dernière appartenait d'ailleurs à Lima et non à Mexico. C'est à cette époque donc que se constituent les unités nationales. La détérioration de l'Eglise est chaque jour plus profonde. Il faut se souvenir que l'indépendance c'est la fin du « patronat », et que plus aucun missionnaire n'arrive d'Espagne. Les Espagnols avaient envoyé des milliers et des milliers de missionnaires et ils avaient aussi envoyé des livres. Maintenant plus aucun livre ne parvient d'Espagne. Celle-ci avait envoyé de l'argent, non seulement pour le fonctionnement de l'Administration, mais aussi pour le fonctionnement de l'Eglise, et maintenant cet argent n'arrive plus. Il y a des régions entières, telle l'Argentine où plus aucun prêtre n'est ordonné et il n'y a même personne qui puisse les ordonner. En 1849, on promulgue en Colombie la première Constitution libérale. C'est « la nouvelle Amérique », l'époque coloniale est mise au rencart. Cette constitution se propose la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La grande secousse (surtout par le sens donné à la sécularisation) avait été si loin que maintenant quelques minorités pouvaient imposer des doctrines qui jusqu'alors étaient inacceptables. A ce moment commence la *rupture* avec une Eglise qui est en train de s'affaiblir et presque de disparaître. Cette Eglise était incapable de répondre aux besoins de ce temps, mais elle avait encore une certaine importance socio-politique. Elle gardait encore beaucoup de pouvoir, car les évêques étaient de « grands seigneurs », non en raison de leur situation économique, mais en raison de leur influence. « Tout le monde » se sentait encore chrétien et, de fait, l'était à sa façon. Mais l'élite n'était déjà plus chrétienne ; elle était plutôt de type libéral et inclinait vers ce qui deviendra plus tard le positivisme.

LA RUPTURE SE PRODUIT L'ETAT LIBERAL (1850-1929)

En 1849, les libéraux arrivent au pouvoir en Colombie : c'est le premier gouvernement libéral latino-américain. Le libéralisme, les gouvernements libéraux (il y aura un parti libéral en beaucoup de pays) vont maintenant réaliser la rupture. Le gouvernement colombien sera le premier à se déclarer anti-chrétien et surtout anti-clérical. Les libéraux vont répudier le passé hispanique et la chrétienté. Ils vont écrire la nouvelle histoire. Ils vont présenter l'héritage espagnol comme quelque chose de négatif. Reniant les Espagnols, ils renient aussi le catholicisme colonial et tout un passé populaire. Ce qui se passe en Colombie se passe aussi en Argentine en 1853 et, à des degrés divers, dans toute l'Amérique latine durant cette décennie.

De 1850 à 1929, c'est le déroulement d'une grande époque, je dirais, quant à moi, celle d'un nouveau projet latino-américain. Le nouveau projet est proposé par l'oligarchie, qui n'est pas conservatrice, mais libérale, et dont l'idéal concret est en grande partie la France au plan culturel et les Etats-Unis au plan technique. Notre passé, c'est la « barbarie ». Maintenant, notre oligarchie conservatrice créole commence à se transformer en une oligarchie libérale et bourgeoise ; elle commence aussi à adopter une attitude différente devant la vie et à avoir comme idéal d' « être riche ». En 1870, après l'idéologie de Krause (1781-1832), surgit le positivisme qui va devenir l'idéologie de cette classe. Cette irruption du positivisme (avec un José Ingenieros en Argentine, un Lemos au Brésil et tant d'autres dans tous les pays d'Amérique latine), matérialisme que l'on disait athée, s'impose à notre culture. En réalité, il était « anticréationiste » et par le fait même il affirmait la divinité de la matière. C'était donc un panthéisme. Nos avocats et nos médecins continuent à se former dans cette idéologie positiviste et cela depuis les lointaines années 1870-1890. Cette bourgeoisie oligarchique qui n'a pas, en définitive, tellement de pouvoir est antichrétienne, anticatholique. La crise de la chrétienté n'est pas due au seul sous-

équipement de l'Eglise, ni au fait que durant plusieurs décennies après la guerre d'indépendance il n'y eut pas d'évêques, que disparurent de nombreux séminaires, que d'Espagne n'arrivèrent plus ni prêtres ni livres. Il s'opère une rupture voulue et organisée avec tout le système de chrétienté. Le pouvoir appartient maintenant à une élite qui est fondamentalement anticatholique.

Devant cette oligarchie bourgeoise, anticatholique, l'Eglise ne peut pratiquement pas répondre aux défis qui lui sont lancés. Pensez à la crise missionnaire qui existe en Europe : elle ne nous envoie plus de missionnaires, mais c'est aussi la crise théologique. C'est seulement à la fin du XIX[e] siècle que le cardinal Mercier commence la rénovation philosophique et théologique qui sera « la troisième scolastique ». Il n'en reste pas moins que cette scolastique ne peut répondre ni à Darwin, ni à Comte, ni à Marx. Il semblerait que l'Eglise est sur le point de disparaître. La crise était peut-être plus grave que celle que nous vivons aujourd'hui.

Cette oligarchie bourgeoise débutante ne s'intéresse cependant que tardivement à l'industrialisation. Aussi perd-elle le pouvoir, et la crise de 1929 est fatale et définitive pour elle. Elle perd le pouvoir et ne peut plus gouverner. Pour une raison très simple : l'oligarchie bourgeoise anglaise, par exemple, au moment où Adam Smith écrivait en 1776 son livre fameux (4), connaissait une paix sociale totale : les Anglais avaient la possibilité d'organiser leur industrie et d'exploiter l'ouvrier. Cet ouvrier n'avait pas sous les yeux l'image d'un homme mieux traité que lui. Il travaillait dix-huit heures par jour et c'était la même chose à Lyon, à Liverpool, à Berlin, à Paris. Cette bourgeoisie eut le temps (elle eut deux siècles) pour augmenter son capital et partir de cette relation d'exploitation. En même temps que croissait l'entrepreneur, croissait l'ouvrier et croissait aussi la société développée. A l'inverse, notre bourgeoisie industrielle se manifeste tard, en 1890-1900. Celui qui travaille dans une entreprise argentine, brésilienne ou mexicaine, ne travaille pas dix-huit heures par jour, car il sait que l'ouvrier européen ne travaille pas plus de dix heures. C'est alors que se produit une contradiction encore impossible à surmonter aujourd'hui : c'est que le peuple, le simple peuple a ici

(4) *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.*

sous les yeux l'image des pays développés et pour cette raison il exige des chefs d'entreprise bourgeois beaucoup plus que ceux-ci ne peuvent lui donner au stade où ils en sont du système capitaliste. La contradiction est toujours présente : si le chef d'entreprise donne plus que ce qui est possible, il n'y a pas de capitalisation et l'entreprise ne peut fonctionner normalement ; mais s'il donne ce qui ne correspond pas à la justice, alors c'est le conflit social. La bourgeoisie latino-américaine ne s'est engagée que tardivement dans le processus d'industrialisation et elle n'a pas de porte de sortie en tant que classe industrielle. Pour cette raison, la crise de 1929 a été fatale à cette élite bourgeoise ; ce qui signifie, à partir de 1930, l'irruption d'une nouvelle forme de pouvoir.

LE PROJET DE « NOUVELLE CHRETIENTE »

1930 est pour toute l'Amérique latine une année clé. La perte du pouvoir par la classe libérale anticatholique permet au catholicisme de respirer un peu et il va commencer à se rénover. Cette rénovation, je l'appellerais volontiers la tentative d'une « nouvelle chrétienté ». La chrétienté a reçu un coup fatal en Amérique latine, parce que l'Espagne était catholique, alors que l'Angleterre n'est pas intéressée par la dimension religieuse ; ce qui l'intéresse, c'est le profit industriel. Par ailleurs, elle est anglicane. Vers 1930, quand l'oligarchie anticatholique et surtout anticléricale (parce que l'Eglise est un pouvoir) perd elle-même le pouvoir, l'Action catholique se fonde peu à peu dans presque tous nos pays. Les laïcs entrent de nouveau en scène. Le libéralisme ayant perdu son prestige à la suite d'un échec qu'il n'a pas pu surmonter, une nouvelle classe entre également en scène : c'est la classe militaire qui, devant la faillite du pouvoir de l'oligarchie bourgeoise, prend elle-même le pouvoir. Les militaires sont là parce qu'il n'y a personne pour gouverner. En 1930, le phénomène n'est pas propre à l'Argentine, mais, d'une façon ou d'une autre, il s'étend à toute l'Amérique latine. Parce que l'oligarchie anticatholique a perdu le pouvoir, surgit alors le projet d'une nouvelle chrétienté. Pour-

quoi une « nouvelle » chrétienté ? Parce que la théologie de ce que j'ai appelé la « troisième scolastique » ne nous permettait que de penser la rénovation en termes d'imitation de la chrétienté. Maritain écrit *l'Humanisme intégral* qui parle d'une nouvelle chrétienté en un sens analogique. Pour nous, qui ne connaissions rien de notre époque coloniale, l'unique témoignage de chrétienté auquel nous pouvions nous référer était la chrétienté médiévale. H. Belloc, Léon Bloy et beaucoup d'autres auteurs de cette époque sont lus par tous les laïcs. « Nouvelle » chrétienté signifie que l'on veut de nouveau installer la chrétienté, qui a presque totalement disparu sous la persécution laïciste des libéraux.

Alors, à partir de ces années et jusqu'en 1962, c'est la période d'une grande tentative pour la reconquête massive et, pour cette raison, majoritaire d'un catholicisme qui veut aussi être triomphant et dominer l'enseignement, la politique et même l'économie. En un mot, il veut dominer tout ce qui se peut dominer. Il y a là en effet un grand projet triomphaliste de nouvelle chrétienté. C'est toute l'époque de l'Action catholique et de la Démocratie chrétienne, époque de renouveau chrétien, mais qui va être abandonné à partir du Concile Vatican II.

Ne croyez pas que je sois en train de parler d'une, de deux ou de trois Eglises ; je suis en train de parler des étapes de la même Eglise qui grandit. Aussi ne vais-je pas parler d'une Eglise préconciliaire et d'une Eglise postconciliaire, mais de l'unique Eglise qui fait l'expérience de plusieurs processus de croissance interne, si bien que ce qui est essentiel continue à croître au cours du temps.

La tentative d'une nouvelle chrétienté ne va pas tarder à montrer ses limites et celles-ci seront visibles, par exemple, dans la crise de la Démocratie chrétienne, d'une part, et dans celle de l'Action catholique, d'autre part. C'est Joseph Comblin, un théologien belge, qui a écrit le livre *l'Echec de l'action catholique* et il l'a écrit au Brésil. C'est en Amérique latine qu'il constate cet échec. Ce livre fut une « bombe » vers les années 1961-1962, juste avant le concile. L'échec de l'Action catholique n'est pas en réalité un échec, c'est simplement une prise de conscience de ses limites.

LA CRISE UNIVERSELLE DES CHRETIENTES

La chrétienté russo-byzantine reçut le coup de grâce en 1917. L'Europe, pour sa part, avait commencé bien avant un processus de sécularisation qui se tourne en sécularisme. Ce qui commence par être un mouvement de sécularisation, c'est-à-dire un processus d'autonomie du temporel est tout à fait normal : il est inspiré par l'Eglise. Mais il se transforme en sécularisme. Le sécularisme est la sécularisation antichrétienne, qui est souvent la conséquence de l'attitude de l'Eglise. La raison en est que Bossuet, Bellarmin et beaucoup d'hommes d'Eglise défendaient la chrétienté et non le christianisme. Ils défendaient l'influence culturelle de l'Eglise et, plus tard, quelque chose de très concret : les Etats pontificaux. La défense des Etats pontificaux était au cœur du Concile Vatican I ; ce n'est pas une question des siècles passés. En plein XIX^e^ siècle, le problème fondamental était que quelques « libertins » italiens s'en prenaient aux Etats pontificaux. Sur la toile de fond de Vatican I, apparaissent encore les Etats pontificaux. Nous avons retrouvé aujourd'hui une liberté salutaire. Mais est-ce que ce sont les chrétiens eux-mêmes qui ont récupéré cette liberté ? Pas du tout. Il se passe pour le christianisme ce qui s'est passé pour Israël.

La communauté de l'alliance est persécutée par les peuples, par les Barbares, et conduite en captivité à Babylone. Là, dans l'exil, la pauvreté, la prison, elle se trouve libérée des rois d'Israël qui ne lui laissaient pas la liberté de parole, libérée même des grands monuments *de pierre* de Jérusalem. C'est là que les scribes commencent à rédiger de manière définitive notre Bible, qui est le grand monument *spirituel* qu'ils nous ont légué. On peut dire que c'est dans la prison, dans la persécution, la pauvreté que l'Esprit se lève pour inspirer le peuple de Dieu. C'est cela qui se passe aujourd'hui parmi nous.

En Amérique hispanique, le libéralisme anticlérical, le positivisme sont comme des instruments providentiels dans la main de Dieu. C'est d'eux que sont nés, en Amérique latine, la sécularisation, le laïcisme et le sécularisme. Il s'agit de la fin d'une époque, d'une époque qui est, comme

nous l'avons déjà dit, celle qui avait fait coïncider le christianisme avec la civilisation méditerranéenne considérée comme universelle. Le Concile de Vatican II est comme une transition à la troisième époque.

LA NOUVELLE SITUATION

Il y eut à cette époque des hommes qui furent des précurseurs, mais cela leur a mal réussi. Rappelons-nous la figure d'un Lagrange, le grand exégète dominicain, qui dans le silence écrivit, comme les autres professeurs de l'Ecole biblique de Jérusalem, ses grandes œuvres alors qu'il était persécuté. Ou encore Teilhard de Chardin, il y a peu de temps. Ou encore Yves Congar, qui en 1937 écrivait *Chrétiens désunis*.

Si aujourd'hui nous lisons cet ouvrage, nous ne pouvons pas faire moins que de nous demander : quelle est la nouveauté de ce livre ? Mais au moment où Yves Congar l'écrivait, c'était un livre dangereux : on a interdit sa réimpression. La grande Ecole de théologie de Saulchoir fut dispersée, on liquida un grand mouvement qui s'appelait « la nouvelle théologie » et qui n'était autre qu'une « bonne théologie », c'est-à-dire une théologie historique. Cette théologie du Saulchoir reçut un coup fatal. Yves Congar m'a dit (j'ai parlé de cela avec lui) qu'on les dispersa et les décapita. Et ce que chacun des membres de cette école put continuer à écrire, ce ne fut jamais que des choses qui avaient perdu leur souffle. La grande œuvre qu'ensemble ils avaient commencée fut pulvérisée. Les membres de l'équipe furent dispersés, écartés de la monumentale bibliothèque qu'ils avaient constituée. Tout cela est encore très récent.

Il y eut donc des gens pour anticiper le concile, mais ils n'eurent pas la possibilité de s'exprimer. Par contre, le concile a renversé le mouvement. Mais comme le pendule va de l'avant et revient ensuite en arrière, ici on avance et là on recule. Pourtant les choses avancent dans l'Eglise de Dieu. Cette nouvelle étape peut être définie comme celle de la manifestation de l'universalité du christianisme à tous les hommes de la terre, à l'humanité tout entière. Extension

du christianisme à toutes les cultures qui au cours de l'histoire sont restées hors de l'évangélisation. La civilisation universelle est la civilisation européenne, de fait, la civilisation technique. Aussi une grave question se présente à nous : va-t-on unifier toutes les cultures en une seule, au point que peut-être, dans un siècle ou deux, celui qui lira le *Martin Fierro* de J. Hernandez (5) dira : « Intéressant document historique », et celui qui lira *le Cid* dira : « C'est un souvenir historique important. » A l'inverse, peut-être que celui qui lira Shakespeare dira : « Ceci n'est pas pareil, je le vis comme m'appartenant en propre, cela fait partie de ma culture. » Dans tout cela il n'est pas question de vous faire rire, c'est un problème actuel et tragique, parce que si réellement toute culture est destinée un jour à s'unifier dans une culture universelle, autour d'une seule expérience culturelle et si les autres ne sont pas capables de lui apporter quelque chose de nouveau, tout ce qu'ont réalisé les autres peuples, qui ne sera pas cette culture, va être irrémédiablement perdu. C'est ce que nous sommes en train de vivre. Paul Ricœur, dans un article qui a pour titre *La civilisation universelle et la culture nationale,* dit que les siècles à venir considéreront le grand processus de notre époque, qui est l'affrontement des cultures et peut-être la survivance d'une seule d'entre elles, comme l'événement fondamental du XX^e^ siècle. C'est la situation dans laquelle nous nous trouvons. L'Eglise est dans l'histoire et par conséquent elle est interpellée par cet affrontement. Il est cependant possible que sous nos yeux se réalise une préévangélisation et que nous ne l'ayons pas encore découverte.

Ricci ne parvient pas à évangéliser la Chine, les Anglais ne parvinrent pas non plus à la conquérir en dépit de « la guerre de l'opium » tramée par eux. Mais, d'un seul coup, un Chinois européanisé européanise la Chine. Nous ne devons pas oublier que le jeune docteur en philosophie allemand qui s'appelle Karl Marx est bien allemand et bien européen et qu'il est en outre bien enraciné dans la tradition judéo-chrétienne, même si elle est sécularisée. Aussi

(5) *Martin Fierro,* de J. Hernandez, est un grand poème épique à la gloire du gaucho. Il comprend près de cinq mille vers et il est écrit dans la langue savoureuse et naïve du gaucho. C'est une œuvre célèbre en Amérique latine, spécialement dans le Rio de la Plata. Un film a été tiré de ce poème. (N.D.T.)

sommes-nous en face d'un fait extraordinaire ; la lecture de Confucius est de plus en plus difficile en Chine, mais par contre il est facile de lire un philosophe européen allemand. Marx a permis à la Chine de s'européaniser, ce que l'Occident n'avait jamais pu faire auparavant. Il en a été de même avec la seconde Byzance, et cela aussi les latins occidentaux n'étaient point parvenus à le réaliser.

Aussi est-il possible que, dans le secret, se réalise une préévangélisation. Marx est né en Europe et, bien qu'il soit sécularisé et apparemment antichrétien, il crée les conditions d'un humanisme dont l'épanouissement et le véritable achèvement ne peuvent se trouver que dans le christianisme. C'est effectivement ce qui se passe sous nos yeux : l'hindouisme est également en agonie. En quel sens : prenons comme exemple un fait très concret et très banal. Si les Hindous tuent les vaches, toute la doctrine de la réincarnation des âmes entre en crise. S'ils acceptent la technique occidentale, ils entrent dans une crise théologique irréversible. Mais cette technique occidentale est orientée dès sa naissance par le christianisme ; elle est née sous l'influence chrétienne. Le christianisme n'a pas de problèmes avec les machines électroniques ni avec les abattoirs. Pourquoi ? Parce que ce sont là des instruments qui font partie d'une culture orientée par le christianisme. L'Islam a aujourd'hui également de grands problèmes. Voyez la situation de la Turquie, voyez le cas de l'Egypte. L'Etat islamique est théologique, il est, selon le Coran, théocratique. Mais les Etats modernes sont laïcs comme en Turquie. C'est un grave dilemme théologico-politique qui met en crise la foi islamique elle-même. L'Etat islamique se dissout devant les Etats modernes. Le christianisme ne connaît pas ce dilemme, parce que c'est lui-même qui a inventé les Etats modernes. La foi, comme intelligence prophétique, doit s'ouvrir devant tous les grands événements et savoir les situer, savoir les comprendre.

Nous résumerons ainsi notre thèse qui est très simple : la chrétienté est un grand mouvement qui est à la fois social, politique, religieux et culturel. Elle est en voie de disparition. C'est la cause de tous les problèmes et de toutes les crises que nous vivons en Amérique latine. Certains voudraient la maintenir, mais le temps dépensé au maintien de la chrétienté est du temps perdu pour le christianisme.

4

LES GRANDS ÉVÉNEMENTS DE 1962 à 1972

Nous en arrivons maintenant à 1962 : c'est la dernière décennie que nous avons à analyser. Je voudrais me borner à rappeler certains faits pour qu'ensuite nous puissions porter un jugement sur ce qui est en train de se dérouler.

LE IIe CONCILE DU VATICAN (1962-1965)

Le Deuxième Concile du Vatican, qui s'est terminé il y a peu de temps, semble s'être tenu il y a fort longtemps tant il est vrai que ces dernières années ont été particulièrement importantes pour l'histoire de l'Eglise en Amérique latine et qu'elles équivalent largement à un siècle en d'autres époques. Un simple exemple : les évêques latino-américains n'avaient pratiquement jamais participé à un concile. Au Concile de Latran de 1517, il y eut un évêque, Alexandre de Geraldini, qui sera par la suite évêque de Santo-Domingo et qui par hasard se trouvait à Rome alors

qu'il attendait sa bulle de nomination. Il n'avait jamais mis les pieds en Amérique. Ce fut néanmoins le premier évêque d'Amérique à participer à un concile. Le Premier Concile du Vatican compta un groupe de latino-américains, soixante-cinq évêques. Mais, comme disent les créoles, ils étaient un peu comme des chiens dans un jeu de boules, ne sachant pas la direction que prenait l'assemblée ; ils se bornaient à approuver les propositions de Rome. D'où la colère des Allemands et surtout des « vieux catholiques » qui s'écriaient : « Ces jeunes Eglises ne comprennent rien à la question. » Nous pourrions répliquer à Döllinger, qui était un historien de l'Eglise, que l'Eglise d'Amérique latine n'était pas aussi jeune que celle d'Afrique, d'Australie ou de Chine, mais qu'elle était une Eglise déjà ancienne. Ce qui est certain c'est que le rôle de ces évêques fut non seulement obscur, mais imperceptible, inexistant. Au contraire, à Vatican II, leur rôle fut beaucoup plus important, encore que sans doute, il eût pu l'être davantage étant donné leur nombre. En parcourant les statistiques, on fait les découvertes suivantes : il y eut au concile six cent un évêques latino-américains, seulement vingt-deux pour cent du total alors qu'ils représentaient trente-huit pour cent des catholiques du monde entier, c'est-à-dire presque le double de la proportion des évêques. Mais la différence est encore plus apparente quand on considère le nombre des membres des commissions d'études : il y avait seulement cinquante experts latino-américains alors que l'Europe en avait deux cent dix, pour un nombre de catholiques à peu près égal et que Rome à elle seule en comptait trois cent dix-huit.

Cela veut dire que Rome avait six fois plus d'experts que toute l'Amérique latine. Au niveau de l'organisation et de l'influence, l'élément latino-américain disparaissait. A la table de la présidence, il y eut bien un latino-américain, le cardinal Caggiano, mais ce fut le cardinal Liénard qui fit démarrer le Concile. Je veux le citer spécialement parce que je me souviens de ce qu'il m'a raconté personnellement. Il me dit que lorsque s'ouvrit le concile, les dossiers furent distribués où tout était préparé à l'avance. Il commença alors à feuilleter son dossier, quand il se rendit compte que tout est organisé, planifié, terminé et quand le 13 octobre vint son tour de parler, il s'arrêta et en toute innocence, sans se rendre compte de ce qui allait se passer, il dit en

latin : « Mihi non placet », « Cela ne me plaît pas ». Il y eut un tonnerre d'applaudissements et le concile put commencer. Le cardinal Liénard eut conscience de ce qu'il fallait faire. C'était le grand évêque, le grand cardinal qui en 1930 s'opposa aux patrons de Lille au cours d'un conflit ouvrier. Les patrons en appelèrent à Rome pour demander sa destitution. Mais le pape Pie XI non seulement ne le destitua pas, mais encore il le nomma cardinal alors qu'il n'avait guère plus de quarante ans.

Parmi les latino-américains, ce fut surtout Mgr Larraín, évêque de Talca, qui eut de l'influence au concile. C'était un grand évêque chilien qui ne fut pas cardinal et qui méritait de l'être depuis toujours. Engagé au Chili depuis sa jeunesse dans l'Action catholique et surtout dans la réforme agraire, il ne reçut jamais la dignité cardinalice. Il y eut beaucoup d'autres évêques dont la présence se fit sentir, mais, de toute façon, les latino-américains ne collaborèrent pas comme ils l'auraient dû. Du moins se rencontrèrent-ils, se connurent-ils et ils eurent entre eux des conversations intéressantes. Le concile permit la rencontre des évêques des pays dépendants d'Afrique, d'Asie et d'Amérique. De ces rencontres naquit le document publié par *Témoignage chrétien* le 31 juillet 1966, peu après le concile. Le premier signataire en est Helder Camara et il a pour titre : *Message des évêques du tiers monde* (1). Il y était dit que « les peuples du tiers monde constituent le prolétariat du monde actuel ». Dans ce texte, on parle déjà officiellement, au sein de l'Eglise, de l' « empire international de l'argent ». Ce texte influencera plus tard Medellin. Néanmoins, l'époque de Vatican II ne cesse pas pour autant d'être l'expression du néo-capitalisme européen d'après-guerre.

MEDELLIN (1968)

Il est intéressant de voir comment on passe de Vatican II à Medellin. En réalité, Medellin, la *Deuxième Conférence*

(1) *Repuesta al clamor de los pobres*, Ed. Busqueda, Buenos-Aires, 1970.

générale de l'épiscopat latino-américain (la première eut lieu en 1955 à Rio, au moment de la fondation du CELAM), est un peu le « Concile Vatican II latino-américain », comme nous avons l'habitude de dire parfois que le Troisième Concile de Lima de 1582-83 fut le « Concile de Trente latino-américain ». Medellin précisa le concile ; il le fit d'une manière un peu inattendue parce que déjà le CELAM s'était réuni précédemment à Mar del Plata, et cette réunion avait avorté. La seconde conférence était attendue avec assez de scepticisme, mais le fait que le pape allait venir en Amérique latine provoqua l'opinion et créa une atmosphère d'espérance.

Lorsque le pape arriva en Colombie, il prononça quatre messages. Au cours de la cérémonie d'ordination, s'adressant aux jeunes prêtres, il leur dit : « Qu'ils (les jeunes prêtres) aient la lucidité et le courage de l'Esprit pour promouvoir la justice sociale, pour aider et défendre les pauvres » (2). Au cours de l'homélie prononcée lors de la messe du « Jour du développement », il déclara : « Permettez enfin que nous vous exhortions à ne pas mettre votre confiance dans la violence et la révolution ; c'est contraire à l'esprit chrétien, et cela peut aussi retarder et non favoriser l'élévation sociale à laquelle vous aspirez à bon droit » (3). Ailleurs, il dit encore avec plus de clarté : « Certains arrivent à cette conclusion que le problème essentiel de l'Amérique latine ne peut être résolu que par la violence... Nous devons dire et réaffirmer que la violence n'est pas évangélique, elle n'est pas chrétienne » (4).

Le pape déclara qu' « il y en a beaucoup qui créent dans le domaine de la foi un esprit de critique subversive ». Ces textes doivent être interprétés à l'intérieur de l'ensemble des encycliques publiées par les papes au cours de ces derniers temps. Grâce aux exposés que firent le Père Gregory, brésilien, Mgr Mc Grath, du Panamá, Mgr Pironio, secrétaire général du CELAM, Mgr Ruiz, évêque de Chiapas au Mexique, Mgr Muñoz Vega, de l'Equateur, Mgr Henriquez, vénézuélien, Mgr Proano, évêque de Riobamba, en Equateur,

(2) Cf. *Documentation catholique*, 15 septembre 1968, nº 1524, colonne 1543.
(3) Discours aux campesinos (paysans), *ibid.*, colonne 1547.
(4) Allocution à la messe pour la Journée du développement, *ibid.*, colonne 1551.

les travaux prirent une consistance inespérée. Les « documents finaux » paraissent et l'on commence à y parler un autre langage : « C'est Dieu lui-même, qui, lorsque fut arrivée la plénitude des temps, envoya son fils unique pour que, fait homme, il vienne libérer tous les hommes de tous les esclavages auxquels les soumettent le péché, l'ignorance, la faim, la misère et l'oppression » (5).

Vous connaissez les déclarations de Medellin. Je ne répéterai pas ce qui a été dit. Medellin utilise un langage de libération, il parle de la dépendance, de la domination, de l'impérialisme international de l'argent et permet de commencer à parler de manière différente. Néanmoins Medellin se situe dans ce que nous appelons le passage du « désarrollisme » à la théorie de la libération. Qu'est-ce que le « désarrollisme » ? Il y a des sociétés développées et des sociétés sous-développées. Il faut donc développer ces dernières. Mais le « désarrollisme » pense qu'il faut les développer à la manière et suivant le modèle des sociétés développées. C'est comme un train. Les pays sous-développés sont le wagon de queue, mais le train comprend beaucoup d'autres wagons et, en tête, la locomotive. C'est en ces termes que pense le « désarrollisme » ; cette théologie reste encore quelque peu présente à Medellin. De quoi a-t-on fait l'expérience durant la décennie des années 60 ? On a vu qu'un pays sous-développé ne peut jamais imiter le modèle d'un pays développé. Ce modèle est inimitable parce que nous sommes entrés trop tard dans le processus d'industrialisation. Alors que dire de l'étape électronique et cybernétique ? Au-delà du « désarrollisme », on trouve une prise de position nouvelle qui va passer rapidement à la théologie, va constituer un nouveau langage et toute une interprétation économique, politique et bien entendu, théologique de la libération.

Pour qu'un processus de libération puisse se réaliser, il faut commencer par rompre la dépendance. Au dernier wagon, il faut dire : « Le wagon ne cesse jamais d'être wagon ; il ne sera jamais la locomotive. Nous devons inventer de nouvelles voies, faire une nouvelle locomotive de ce dernier wagon. Ce sera plus lent, mais nous commencerons à tracer notre propre chemin et plus tard nous nous join-

(5) Document sur la *Justice, fondement doctrinal*, 3.

drons aux sociétés développées. » Sans libération, nous ne les rejoindrons jamais, car ce train est élastique : aussi la locomotive est-elle toujours plus loin du dernier wagon, qui au lieu d'avancer, recule. S'il en est ainsi, c'est parce que les produits manufacturés sont toujours plus chers et les matières premières que nous vendons aux pays développés sont toujours meilleur marché. La CEPAL et Raoul Prebisch lui-même ont fait cette découverte. La différence est toujours plus profonde et il n'y a pas de possibilité de rencontre.

Les problèmes économiques et politiques se transforment immédiatement en problèmes théologiques. Medellin se situe au moment de cette transition : 1968. En 1968, Salazar Bondy, philosophe péruvien, écrit un ouvrage intitulé : *Culture de domination*. Ce petit travail montre comment la dépendance est non seulement économique et politique, mais qu'elle est d'abord culturelle. Salazar Bondy, en mettant à jour ce phénomène, alerte Gustavo Gutierrez, théologien péruvien. Vous voyez donc comment le « monde », lorsque nous savons l'écouter, nous donne aussi la révélation de la parole de Dieu.

C'est en partant de ce travail de Salazar Bondy et de quelques autres que Gustavo Gutierrez pose la question : théologie du développement ou théologie de la libération ? Et c'est en 1968, peu après Medellin, que l'on commence à voir la différence et la possibilité d'un modèle nouveau, authentiquement nouveau.

Mais, avant d'arriver là, je voudrais parler très rapidement d'un certain nombre de « croisées des chemins » où s'est trouvée placée l'Eglise au cours de la dernière décennie. J'ai l'intention de décrire rapidement l'affrontement de l'Eglise et du pouvoir.

Nous avons dit qu'en 1930, devant la faiblesse du pouvoir de la classe bourgeoise, les militaires avaient pris le pouvoir. L'exercice du pouvoir par les militaires va conduire l'Eglise à un affrontement ou à une solidarité avec eux.

LES COUPS D'ETAT AU BRESIL, EN ARGENTINE ET AU PEROU

Entre 1962 et 1972, il y eut trois coups d'Etat très importants en Amérique latine, au rythme d'un tous les deux ans. 1964 : Brésil ; 1966 : Argentine ; 1968 : Pérou. Et devant chacun de ces faits majeurs pour notre histoire latino-américaine (car ils concernent plus de cinquante pour cent de la population), l'Eglise a adopté des attitudes différentes, d'une façon pas toujours conséquente et parfois même contradictoire.

Au Brésil, Kubischek quitte le pouvoir en 1961 et Janio Quadros da Silva est élu à la Présidence de la République. Et puis, subitement, à la suite de l'un de ses emportements capricieux, il donne sa démission et c'est Goulart qui arrive au pouvoir. C'est alors le commencement de la dernière étape.

L'Eglise avait déjà organisé un grand nombre de mouvements sociaux ; parmi les plus intéressants se trouvait le mouvement de Natal, dans le nord-est du Brésil. Ce mouvement s'incarne ensuite dans ce que l'on appelle la SUDENE (Super-intendance du développement dans le Nord-Est) qui finalement conduit à un échec. C'est aussi la période où continuent les *Ligues paysannes* de Francisco Julião. C'est encore au Brésil que commence le MEB, ce grand mouvement d'éducation de base, qui suit les méthodes de Paulo Freire. L'Eglise devient de plus en plus présente dans la société brésilienne. La faiblesse et l'inefficacité de Goulart permettent le coup d'Etat militaire du 31 mars 1964. Alors apparaît une nouvelle force ; c'est un nouveau moment historique pour le pays.

Douze jours après le coup d'Etat militaire, Dom Helder Camara, ami de Paul VI, est nommé évêque d'Olinda et Recife. Il se trouvait à Rome lorsque mourut l'évêque d'un petit diocèse brésilien. Helder Camara était alors évêque auxiliaire de Rio. Le pape lui dit : « Vous avez là un diocèse ; j'aimerais vous le donner, mais en vérité je ne voudrais pas vous donner un diocèse aussi petit. » Et au moment où il hésitait à le nommer, voici que meurt l'arche-

vêque de Olinda et Recife. Douze jours après la révolution, Helder Camara prend possession de son siège et il déclare à un journaliste français : « J'ai profité de l'occasion pour dire en toute clarté ce que je pensais, parce que je savais que si Dieu ne m'en donnait pas le courage en cet instant, à l'entrée dans le diocèse, ensuite j'étais perdu. »

Et, le 12 avril, Dom Helder Camara prononçait un discours qui est, pour moi, l'un des plus clairs qui aient jamais été prononcés au plan théologique en Amérique latine. Un discours réellement prophétique, du niveau de ceux de Montesinos. Admirez cette composition. Dom Helder Camara est un poète et un prophète ; sans s'en rendre compte, il utilise une méthode que j'appellerai dialectique et dont je parlerai plus tard.

Helder Camara déclare : « Je suis un enfant du Nord-Est qui parle à d'autres enfants du Nord-Est, les yeux ouverts sur le Brésil, sur l'Amérique latine et sur le monde. Une créature humaine qui se considère frère, dans la faiblesse et le péché, de tous les hommes, de toutes les races et de toutes les nations du monde. Un chrétien qui s'adresse à des chrétiens, avec un cœur œcuméniquement ouvert aux hommes de tous les peuples et de toutes les idéologies. Un évêque de l'Eglise catholique, qui, à l'imitation du Christ, ne vient pas pour être servi mais pour servir. Catholiques et non catholiques, croyants et incroyants, écoutez tous mon salut fraternel. Loué soit Jésus-Christ. » Je crois que depuis le Concile du Vatican on n'a peut-être pas dit quelque chose d'aussi clair. Remarquez la manière dont il parle : « un enfant du Nord-Est » ; il définit ainsi un premier horizon. « Qui parle aux hommes du Nord-Est, du Brésil, d'Amérique latine et du monde entier » ; ce sont là des horizons qui s'emboîtent dialectiquement. Ensuite, il passe, de la même manière, à un deuxième niveau comme créature humaine et à un troisième comme chrétien et enfin à un quatrième comme évêque. Et chaque fois, c'est le même type d'ouverture : c'est le cœur universel, *katá hólon*, d'où vient « catholique » ; ce qui est dans l'horizon de la « totalité » eschatologique : c'est le royaume.

Ce discours se termine ainsi : « Il n'est pas juste de supposer que, parce que nous luttons contre le communisme athée, nous soutenons le capitalisme libéral ; il n'est pas permis de conclure que nous sommes communistes, parce

que nous critiquons avec un courage chrétien une position égoïste qui est celle du libéralisme économique. » Nous trouvons ici la position classique du prophète chrétien qui va lutter contre le libéralisme bourgeois ; mais qui va lutter aussi contre l'injustice du pouvoir, quel qu'il soit. Et, en même temps, il va se dresser contre le marxisme orthodoxe et lui dire qu'il ne peut pas l'accepter parce qu'il est athée, au sens d'ailleurs où son athéisme est plutôt un panthéisme. En absolutisant le « Tout », le marxisme nie l' « Autre », et en niant l' « Autre » il est aussi la négation de Dieu, il réalise un égotisme collectiviste fatal pour le système lui-même.

Aussi le chrétien se trouve-t-il dans la situation incommode de devoir aller au devant de l'histoire, hors de l'ordre établi, exposé aux intempéries, tout comme Jésus à qui l'on disait, lorsqu'il était cloué sur la croix : « Et tes armées ? » Et il répondait : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Vous rendez-vous compte de ce que cela signifie ? Il n'a pas d'armée, cela veut dire qu'il se situe dans le futur, qu'il est en train d' « aimanter », de tirer à soi tout le processus historique. Mais comme il le tire à soi, il reste seul en avant, car il joue sa vie pour le pauvre et le pauvre est celui qui n'a pas d'institutions pour le défendre. Et c'est ainsi qu'on le tue, comme martyr du royaume.

Je pense qu'il y a divers moments historiques dans l'Eglise d'Amérique et à chacun de ces moments de grandes figures. Ainsi, dans la première époque, prophétique, nous trouvons Bartolomé de Las Casas. La grande figure de la chrétienté coloniale, c'est saint Toribio de Mogrovejo, archevêque de Lima. Le grand symbole du XIX^e^ siècle c'est, par exemple, Mgr Casanova, et ce sont aussi les évêques chiliens qui mettent un point final au processus du XIX^e^ siècle au Concile continental de 1899. A mon avis, c'est encore un chilien qui est le grand représentant, dans le monde épiscopal, de la tentative d'une nouvelle chrétienté : j'ai nommé Mgr Larraín. Mais, à partir de 1962, c'est Helder Camara et Sergio Mendez Arceo, évêque de Cuernavaca, qui sont les figures exemplaires.

Le 7 mai 1964, Tristan d'Athayde (pseudonyme de A. de Amoroso Lima) écrit dans la *Folha de São Paulo* : « Quand on destitue des hommes de dimension intellectuelle mondiale au plan de l'éducation comme Anisio Teixeira, au

plan de la sociologie comme Josué de Castro, au plan de l'économie comme Celso Furtado, simplement parce qu'ils pensent différemment de la nouvelle idéologie dominante, nous sommes arrivés au terrorisme intellectuel. Quand on met en prison des philosophes qui sont de purs métaphysiciens comme Valdo Pupi, sans savoir pourquoi, de jeunes intellectuels libres comme Luis Alberto Gomez de Souza et d'autres encore, simplement parce que l'on considère leurs méthodes d'alphabétisation comme subversives, nous sommes arrivés au terrorisme intellectuel. Quand la police de l'Etat diffuse des instructions pour nettoyer le pays et prescrit ce qui suit : " Nous avertissons spécialement les organes de l'Action catholique pour qu'ils prennent leurs distances et s'abstiennent d'activités incompatibles non seulement avec leur mission, mais encore avec les intérêts permanents de la nation et de la population ", à la manière de ce que Mussolini essaya de faire avec l'Action catholique italienne, comme si l'Eglise du Brésil se trouvait sous la tutelle de l'Etat totalitaire, nous sommes en présence d'un terrorisme culturel. »

C'est Tristan d'Athayde, le grand disciple de Maritain dans sa jeunesse, maintenant devenu vieux, qui écrit ces lignes au Brésil — et non seulement ces lignes, mais bien d'autres choses encore —, ce grand intellectuel, qui n'est pas revenu sur ses pas, comme l'auteur du *Paysan de la Garonne,* mais qui a suivi de près le processus historique.

Je ne peux pas m'étendre davantage, ce serait trop long. Mais il y a une chose que je veux souligner. Notre jeunesse nous demande : Où sont les prophètes aujourd'hui ? Il y a des siècles que nous n'avons pas de prophètes. Et les martyrs ? Ces martyrs qui mouraient dans les cirques et à qui les bêtes féroces rompaient les membres pour les dévorer ensuite ? N'avons-nous pas de martyrs ? L'Amérique latine, depuis peu de temps, a des centaines, presque des milliers de martyrs et leur qualité de martyr est aussi claire que celle de ceux qui mouraient dans les cirques de Rome. Nous n'aurions pas pu dire cela il y a dix ans : en 1962, nous ne pouvions pas le dire ; mais en 1973, nous pouvons dire : en Amérique latine, des centaines de martyrs sont allés à la torture jusqu'à la mort, en raison de leur foi et cela en sachant parfaitement qu'ils allaient souffrir et mourir.

Le cas le plus net est celui d'un jeune prêtre d'Olinda-Recife, âgé de vingt-huit ans. Depuis plusieurs jours, on lui disait qu'il allait être tué et il le fut le 27 mai 1969. Malgré les menaces, il avait continué son travail quotidien d'aumônier des jeunes universitaires d'Action catholique. Et une nuit, un groupe (un commando) l'arrête, le torture, l'attache à un poteau, le déshabille et lui tire trois coups de revolver. Ce prêtre s'appelait Henrique Pereira Neto. Il est un martyr, comme saint Tarcisius, comme les grands martyrs de l'Empire romain. Le Père Hector Gallegos, un prêtre colombien, est lui aussi un martyr de l'Eglise de Panamá. Nous avons aujourd'hui des dizaines, des centaines d'hommes qui se sont aventurés dans cette voie. Alors il faut dire que quelque chose d'étrange se passe en Amérique latine, quelque chose de grande importance.

Aujourd'hui, les Européens, quand ils pensent, quand ils vont prier, le font bien tranquillement. Peut-être une fois dans leur vie, peut-être deux, ils ont couru le risque de faire un choix qui engageait leur vie. Par exemple, à dix-huit ans, ils se sont dit : « Qu'est-ce que je vais faire : devenir religieux, prêtre ou me marier ? » Et ensuite, il y a eu deux ou trois choix fondamentaux sur lesquels ils vont vivre pendant cinquante ans. C'est dire que la densité morale d'une telle vie se joue en quelques instants. En Amérique latine, chaque semaine, parfois chaque jour, nous devons faire des choix qui engagent notre vie. En un an, nous avons fait quarante, cinquante, cent choix dans lesquels notre vie a été engagée. De telles vies en valent des centaines d'autres qui se déroulent bien tranquillement sur leur lancée. Cela doit nous donner à réfléchir. Il est certain qu'il faut savoir ce qui s'est passé au Brésil — je ne peux pas m'y attarder ; c'est une chose extraordinaire, car beaucoup de gens y ont joué leur vie.

Je ne veux même pas rappeler ce qui s'est passé en Argentine depuis 1966, parce que vous le connaissez déjà, et finalement le sens de ce qui nous arrive reste bien dans la ligne de ce qui se passe en Amérique latine.

Au Pérou, en 1968, un gouvernement militaire arrive au pouvoir. Ce gouvernement commence à regarder la réalité d'une autre manière et l'Eglise, elle aussi prend une option nouvelle. Après la chute de Belaunde Terry, le gouvernement militaire qui a pris le pouvoir pense adopter une politique

plus nationale, qui s'oriente vers une certaine socialisation. Dans le gouvernement, il y a des chrétiens, mais aussi parfois des hommes traditionnellement antichrétiens : socialistes et parfois même quelques communistes. L'Eglise, devant cette situation, ne se situe pas comme le fait celle du Brésil et elle peut adopter une attitude beaucoup plus positive à l'intérieur du processus.

Jusqu'en 1962, jusqu'après le concile, l'Eglise défendait ses propres affaires, elle défendait ses relations avec l'Etat, elle défendait l'Action catholique. Au contraire, tous les conflits qu'elle a connus ces derniers temps n'ont pas pour origine la défense de ses droits, mais la défense du pauvre, du peuple, de l'Autre. L'Eglise a changé radicalement d'attitude. Maintenant, elle devient un problème pour les autres. Elle est en train de retrouver une attitude missionnaire, perdue depuis le XVI[e] siècle, lorsque l'Eglise d'Espagne arriva pour évangéliser les Indiens.

L'EGLISE DEVANT LE SOCIALISME

Je voudrais dire très rapidement quelle est la situation à Cuba pour que nous connaissions, au moins un peu ce qui se passe dans cette île. Vous savez que, pour lutter contre Batista, un groupe de civils et de militaires se réunirent dans la Sierra Maestra et ils parvinrent ensuite à entrer à La Havane, le 8 janvier 1959. Les débuts du gouvernement de Fidel Castro furent d'une extrême cordialité à l'égard de l'Eglise. Néanmoins, peu à peu, les distances se prennent et, en février 1960, dans un discours mémorable, Fidel Castro déclare : « Celui qui est anticommuniste est antirévolutionnaire. » Alors, se produit une rupture profonde avec l'Eglise, et cette dernière commence à se déclarer ouvertement contre le gouvernement. Le 7 août 1960, l'épiscopat se prononce : « Qu'il ne soit plus question pour personne de venir demander aux catholiques, au nom d'un civisme mal compris, de taire notre opposition à ces doctrines, parce que nous ne pourrions y consentir sans trahir nos principes les plus profonds contre le communisme matérialiste et athée. » Ensuite commence une persécution ouverte ; c'est

ainsi, par exemple, en 1970, qu'il reste seulement deux cent trente religieuses sur les mille deux cents qu'il y avait en 1960 ; d'après les statistiques, des sept cent quarante-cinq prêtres diocésains présents à Cuba en 1960, il n'en reste que deux cent trente en 1969. Huit années de silence absolu : nous pourrions dire, l'Eglise du silence.

Enfin, Mgr Sacchi est nommé nonce à Cuba et, lui qui vient des pays socialistes, montre qu'une autre attitude est possible. Alors le comportement de l'Eglise change, et change aussi celui du gouvernement, et à tel point qu'un jour le Premier Ministre déclare : « Nous nous trouvons indéniablement devant un fait nouveau ; ce sont les paradoxes de l'histoire. Quand nous voyons de nombreux prêtres se muer en forces révolutionnaires, allons-nous nous résigner à voir des secteurs du marxisme se muer en forces ecclésiastiques ? » Il était impossible de penser cela auparavant. L'Eglise commence à changer d'attitude à partir du concile et surtout après Medellin. Le 10 avril 1969, un message officiel est publié, émanant de l'épiscopat cubain : on y critique le blocus économique auquel est soumis Cuba. Cela signifie que tout d'un coup l'épiscopat commence à prendre une attitude positive à l'égard du gouvernement. Le document déclare : « Cherchant le bien de notre peuple et fidèles au service des plus pauvres conformément au commandement de Jésus-Christ et à l'engagement pris récemment à Medellin, nous dénonçons cette injuste situation de blocus qui continue à ajouter des souffrances inutiles et à rendre plus difficile la recherche du développement. » Le communiqué de l'épiscopat marque le commencement d'une nouvelle étape. Depuis cette date, un autre communiqué, en date du 3 septembre 1969, a commencé à prendre en considération le problème de l'athéisme contemporain, parce que dans « la promotion de tout l'homme et de tous les hommes, il y a un domaine commun à tous les hommes de bonne volonté, qu'ils soient croyants ou athées ». Le même communiqué de l'épiscopat dit encore: « C'est une heure, où comme à toutes les heures (et cela est magnifique, car toutes les heures sont cruciales ; ce qui arrive c'est qu'on les laisse passer), nous devons savoir découvrir la présence du royaume de Dieu au milieu des aspects positifs de la crise que traverse le monde, à ce tournant de son histoire. » Les paroles de l'épiscopat cubain

sont claires : elles démontrent un sens prophétique et une foi vraiment vivante. Cette Eglise est en train de surmonter la crise ; cette Eglise ne devrait pas connaître de crise dans les siècles à venir : si elle s'adapte à la situation actuelle, elle ne devrait pas souffrir d'une crise future, parce que le plus difficile est passé.

Je n'ai pas le temps de parler de la révolution déjà ancienne du Mexique et de dire quelle fut l'attitude des chrétiens. Quant à ce qui se passe au Chili, je vais devoir beaucoup le résumer. Les événements du Chili sont aussi une nouveauté. L'Eglise, le cardinal et l'épiscopat ne sont pas opposés à un gouvernement qui se dit socialiste. Au contraire, le dialogue continue pour voir comment vont tourner les choses. Il y a plus : de très importants groupes de chrétiens participent au Front populaire. Un parti, le MAPU, fondé par des chrétiens, fait partie du Front. Les chrétiens chiliens ont montré par-là qu'ils avaient plus de maturité politique que n'importe quel groupe dans le domaine du politique en Amérique latine. En 1936, ce que l'on appela la Phalange s'était détachée du parti conservateur ; elle se transforma ensuite en Parti démocrate chrétien. Plus tard, le MAPU est né en se détachant de la Démocratie chrétienne et, en 1971, le MIC (Mouvement de la gauche chrétienne) se détache lui-même du MAPU. L'essentiel de cette dernière dissidence consiste en ceci : le MAPU veut être un mouvement marxiste, animé par des chrétiens, tandis que le MIC est un mouvement socialiste chrétien, mais non marxiste. Cette distinction est fondamentale pour le proche futur et, ici encore, c'est le Chili qui nous montre la voie.

LE FAIT DE LA VIOLENCE

En Colombie, comme dans tous les autres pays — je pensais y insister si j'avais disposé de plus de temps —, comme au Guatemala, comme en Bolivie, la situation est bien différente de celle du Chili.

La Colombie est un pays où la violence a régné depuis toujours, depuis la conquête. Quand le conquistador arrive au pays qui sera la Nouvelle-Grenade, il tue les Indiens sans

compter. Le premier évêque a dit : « L'unique chose que savent dire les Espagnols, c'est : donnez-moi de l'or, donnez-moi de l'or, à tel point que les Indiens croient que l'or est le dieu des Espagnols. » Et vraiment, pour ces conquérants, l'or était leur dieu, leur idole. Rappelez-vous que les Indiens chibchas enterraient leurs morts avec des objets d'or ; aussi, pour leur enlever leur or, les Espagnols devaient ouvrir les tombes considérées comme sacrées par les Indiens, car les morts étaient leurs ancêtres divins. En l'occurrence, les Espagnols violèrent ce qu'il y a de plus sacré pour posséder de l'or, cet or qui les enrichissait et dont Charles-Quint avait besoin pour mener la lutte contre les « hérétiques luthériens ». L'Indien devait détruire ses traditions les plus pures pour que cet or arrivât en Europe.

Cette Colombie de la violence, c'est aussi cette Colombie équivoque qui a produit l'un des faits majeurs de notre époque. Je veux parler des œuvres d'un prêtre colombien, licencié en sociologie de l'université de Louvain, qui, du fait de sa foi chrétienne et de son sacerdoce, prit des positions incompréhensibles pour ceux qui n'avaient pas suivi son itinéraire. Par exemple, il écrivait à propos des marxistes : « Ils cherchent sincèrement la vérité et ils aiment le prochain de manière efficace. Les communistes doivent très bien savoir que jamais je ne ferai partie de leurs troupes. Je ne suis pas et je ne serai pas communiste à la fois comme colombien, comme sociologue, comme chrétien, comme prêtre. » Il écrivait cela quatre mois avant de mourir. Il s'appelait Camilo Torres. Ce chrétien est un auteur intelligent et il a une manière à lui de considérer la sociologie, l'histoire et sa foi. Dans tous les textes qu'il a écrit, il y a une idée qui apparaît sans cesse : l'*amour*. La charité est l'unique commandement du christianisme ; mais cet amour doit être *efficace*. Ce mot se trouve de nombreuses fois dans son œuvre. Au commencement, en 1963, par exemple, il fait un travail sur la violence. Il montre comment la violence est négative, équivoque et il dit : « La violence a opéré tous ces changements par des moyens pathologiques et sans aucune harmonie en ce qui concerne le processus du développement économique du pays. » Il était contre cette violence, et néanmoins, peu à peu, par suite de l'incompréhension de l'Eglise à l'égard de sa vocation, il y fut entraîné. Tout d'abord, on lui interdit d'être

doyen, alors qu'il était professeur d'université et qu'on le proposait comme candidat au décanat ; ensuite on exigea de lui non seulement qu'il retirât sa candidature au rectorat, mais encore il eut l'interdiction de parler et, par la suite, il ne pouvait même plus écrire. Alors, comme il voulait être chrétien et en raison de sa foi, il demanda la réduction à l'état laïc. Et lorsque, comme chrétien, il s'engagea dans le champ politique, les portes de la politique se ferment devant lui. Peu à peu, on le bannit de la société et, pour réaliser sa vocation, il prend le chemin de l'engagement définitif. Un jour, on apprend qu'il est mort ; on ne sait pas s'il a été assassiné tout d'abord et si ensuite on l'a fait passer pour guérillero ou si effectivement il est mort dans la guérilla.

Comme sociologue, il a voulu que l'amour devienne efficace : « Au moyen de la science et de la technique, en analysant la société colombienne, je me suis rendu compte de la nécessité d'une révolution pour pouvoir donner à manger à l'affamé, à boire à celui qui a soif, vêtir celui qui est nu et réaliser le bien-être de la majorité de notre peuple. La mesure suprême des décisions prises doit être la charité, l'amour surnaturel. Je m'exposerai à tous les risques que cette mesure exigera. » Quand on lit ces lignes, on croirait lire une lettre de Valdivieso qui se trouve dans les Archives des Indes et que je vous ai commentée. Valdivieso disait : « Je sais qu'ils vont me tuer », et trois années plus tard le gouverneur Contreras le tue effectivement. C'est une attitude très semblable à celle de Henrique Pereira Neto qui sait que l'on veut le tuer et qui néanmoins va à sa réunion d'Action catholique et qui est effectivement tué. C'est encore le cas du Père Hector Gallegos, dont on commence par brûler la cabane, au milieu de ses paysans. Averti qu'on cherchait à le tuer, il continua son travail à la coopérative et ailleurs. Quant à nous qui n'avons pas donné notre vie pour les autres, il faut que nous ayons, c'est un minimum, le respect pour ceux qui l'ont fait.

Au Guatemala, on trouve, parmi d'autres expériences, celle, très significative, de Thomas Melville, qui nous fait, de ce pays, des récits qui nous épouvantent. Thomas Melville est un prêtre de Maryknoll, et un jour il a fait le récit suivant : « Durant les dix-huit derniers mois, les trois groupes de droite ont assassiné deux mille huit cents intel-

lectuels, étudiants, leaders syndicaux et paysans, qui d'une manière ou d'une autre ont tenté de s'organiser et de lutter contre les maux de la société guatémaltèque. Je connais personnellement un de mes bons amis, bienfaiteur des Pères de Maryknoll, qui communie tous les jours et qui a accusé de communisme un grand leader syndical chrétien en train d'organiser un syndicat dans sa plantation de canne à sucre. Il le fit fusiller par l'armée. Quand la coopérative que j'ai fondée chez les Indiens à Quezaltenango fut enfin capable d'acheter son propre camion, les riches essayèrent de suborner le chauffeur pour qu'il provoque volontairement un accident qui aurait détruit le camion. Comme le chauffeur ne voulut pas se laisser acheter, il y eut quatre tentatives pour le faire tomber de son siège et l'une d'entre elles réussit. Dans la paroisse de Saint-Antoine de Huista où mon frère, qui est aussi prêtre de Maryknoll, est curé, le président de la coopérative agraire fut assassiné par les notables du village, le maire inclus. Lorsque l'affaire fut portée à la capitale de la province de Huehuetenango, le juge avait déjà été acheté et on ne put rien faire. Les trois leaders de la coopérative paroissiale « La Liberté », de Huehuetenango, ont été également accusés de communisme et menacés de mort à la suite de leurs efforts en faveur de la promotion de leurs voisins. « Le gouvernement américain, continue le P. Melville, a envoyé des jeeps, des hélicoptères, des armes, des médecins, des conseillers militaires au gouvernement, qui n'ont servi qu'à une chose : augmenter son contrôle sur les masses paysannes. L'année dernière (1967), soldes, uniformes, armes et véhicules pour deux mille nouveaux policiers ont été payés sur les fonds de l'*Alliance pour le progrès*. Quand vingt-cinq prêtres se réunirent pour essayer d'organiser les travailleurs agricoles des grandes « haciendas » de la côte sud, les évêques de Huehuetenango, de San Marcos, de Quezaltenango, de Solalo envoyèrent à tous les prêtres impliqués dans cette affaire une lettre très dure, dans laquelle ils leur interdisaient de prendre parti, disant que ce n'était pas là leur rôle et qu'ils devaient se contenter de prêcher l'Évangile ». Tels sont les faits au plan documentaire.

Des centaines et des centaines de témoignages pourraient être apportés sur la situation en Amérique latine. En ce qui concerne la violence, je voudrais maintenant faire ici quel-

ques réflexions pour que vous compreniez un peu la situation.

A l'intérieur de la « totalité » de Caïn réduite par lui à l'unité, car il a tué l'Autre qui était Abel, il y a un dénominateur qui aliène l'Autre : son esclave ; celui-ci est sous sa domination. Mais que se passe-t-il si l'esclave qui était à sa disposition pense tout à coup qu'il a été un homme libre ou qu'il pourrait le devenir ? Martin Fierro dit quelque part : « Dans mon ignorance, je sais que je ne vaux *rien.* » Si je sais que je ne vaux rien, c'est parce que s'est exercée sur moi une forme de pédagogie qui m'a fait croire que je ne valais rien. Tant que je crois que je ne vaux rien, les choses « vont bien », elles continuent, parce qu'il n'y a pas de problème. Mais dès le moment où l'on se dit : « Est-ce que je n'ai vraiment pas quelque valeur ? » et au lieu d'aller me gratter au palenque (6) du commissariat, je peux me gratter seul sans avoir besoin du commissaire. A partir du moment où l'on parle ainsi, on cesse d'être rien et commence un processus que plus tard nous appellerons « libération ». Mais la question importante se situe ici, à cet instant même. En effet, à l'instant même où le « dominé » se prépare à sortir du « tout » oppresseur pour prendre la place d'un homme libre parmi des hommes libres et à exiger la construction d'un nouveau « tout » (c'est cela la justice), à cet instant même aussi, le dominateur l'empêche de sortir du « tout ». Il se produit alors ce que Helder Camara appelle « la première violence ». Cette première violence est la violence de l'injustice qui interdit à l'homme « chosifié » d'être libre. Ce premier péché est le plus grave de tous, parce que justement, il est celui qui réduit l'homme à être une chose. L'homme de l'exode, celui qui est en train de s'échapper doit se défendre contre cette première violence.

Cette défense est juste. Elle veut empêcher l'exercice de cette première violence pour que puisse se réaliser le processus de libération. Dans notre histoire, par exemple, les jésuites avaient organisé les réductions du Paraguay. Les malheureux Indiens, qui étaient plus ou moins « encomendados » à l'Espagnol et vivaient en nomades dans le Grand

(6) Dans le Rio de la Plata, le « palenque » est la barrière où l'on attache les chevaux et sur laquelle ils peuvent se gratter (N.D.T.).

Chaco, furent rassemblés dans des communautés civilisées. Mais les Paulistes bandeirantes arrivaient du Nord ou bien les colons venaient d'Asunción et ils volaient ou tuaient ces Indiens entrés dans les « réductions ». Que firent les jésuites ? Ils demandèrent au roi la permission de les armer. Le roi ne voulait pas donner cette permission, mais ils les armèrent tout de même ; ils armèrent les Indiens des réductions ; alors se terminèrent les descentes des Paulistes et des Espagnols. Ainsi, durant des siècles ou tout au moins pendant un siècle et demi, les réductions jésuites purent poursuivre leur existence. Quand les jésuites partirent, ces pauvres Indiens perdirent leurs armes, par suite du manque de pièces de rechange. Alors, en l'espace de dix ans, les réductions disparurent. Il faut aller à Misiones, au nord de Corrientes, au Paraguay et voir ces énormes édifices, construits par les Indiens : ce ne sont aujourd'hui que de pauvres ruines qui nous remplissent de tristesse. Qui donc a détruit tout cela ? C'est la « première violence », la pire de toutes. Le pauvre se défendait ; cette défense est une défense en faveur de l'Autre, du pauvre, d'un tiers.

Si quelqu'un veut tuer mon enfant, je ne le permettrai pas. Si l'agresseur possède un poignard, je devrais avoir aussi un poignard pour le défendre. Si je n'en ai pas, je suis un irresponsable, un mauvais père et je commets un péché. Il y a donc une *première* violence, la violence organisée, la violence légale. Il y en a une autre, qui est *seconde*. Cette violence a pour objet la constitution d'un nouveau « tout ». Telle est la situation où se trouvait le général San Martín. San Martín organise son armée, ses soldats, ses grenadiers et, quand les Espagnols viennent pour détruire « la nouvelle patrie », il s'ouvre un chemin et construit un « nouveau tout » qui est l'Argentine actuelle. Saint Thomas n'a jamais dit que la force comme telle est mauvaise, mais qu'elle est équivoque comme toutes les passions. L'espérance, la tristesse, l'amour, toutes ces passions sont ambiguës en tant que passions : l'essentiel est de savoir au service de quoi on les utilise. Si j'aime le bien d'Autrui, c'est un péché ; mais si j'aime mon prochain, c'est très bien. La « vis » (la force) d'où vient le mot violence est elle-même ambiguë. Si j'utilise cette violence qui est bonne pour proclamer le royaume des cieux, je ne dis pas avec les armes, il s'agit alors de la violence des prophètes. Aussi, à certains

moments, cette deuxième violence qui est la défense de l'Autre de transforme-t-elle en vertu, alors que la première est toujours un péché. La première violence est celle qui possède les usines d'armements et qui a la loi en sa faveur. Si le chrétien prend position contre la violence, du moins doit-il lutter contre toutes les violences et spécialement contre la première qui est la pire de toutes, car c'est celle de Pharaon et non celle des plaies d'Egypte.

Tout cela c'est de la théologie : ce n'est pas une hypothèse, mais bien une part irrévocable de la foi chrétienne. Pour l'appuyer, on pourrait citer des centaines de textes des Pères de l'Eglise, de saint Thomas et de toute l'histoire de l'Eglise. Car alors comment saint Thomas eût-il justifié la peine de mort si toute violence est mauvaise ? Comment justifier la prédication de saint Bernard pour aller délivrer le tombeau du Christ en Orient ? Comment justifier toutes les guerres entreprises par les chrétiens, dans la justice, pour la défense de leurs droits légitimes, à supposer bien sûr que ces droits fussent légitimes ? Car il faut le dire, beaucoup de guerres ont été entreprises dont le but n'était pas la défense du pauvre. Quand, par exemple les croisés partirent pour délivrer le tombeau du Christ, ils s'arrêtèrent à Byzance et mirent la ville à sac ; non seulement ils l'occupèrent, mais encore ils la pillèrent. Cette opération ne relève pas de la vertu de justice. Byzance n'a jamais été prise que par les Turcs et par les Latins, et cela les Orientaux ne l'oublieront jamais.

Mais il y a une autre violence : la violence de la parole, la violence prophétique. La violence de la parole c'est la violence sans armes. C'est précisément la violence des martyrs ; cette violence est la violence *propre* de l'Eglise en tant que telle. La violence qui se fait défense d'un « tout » à faire advenir est la violence politique libératrice. Cette violence politique pour instaurer un « nouveau » tout et un autre pouvoir n'est pas celle de l'Eglise en tant que telle ; par contre, elle peut être celle d'un chrétien engagé. L'Eglise comme telle est un corps prophétique qui meurt pour l'Autre, mais qui, comme Eglise, ne tue jamais personne. C'est pourquoi Jésus, devant celui qui le torture (planter des clous dans sa chair est une torture) lui pardonne, car c'est l'unique manière de respecter comme homme celui qui torture. Si on l'insulte ou si on lui crache au visage, on le

réduit à l'état de chose et il se « chosifie ». Dans la torture, il n'y a qu'une attitude possible : pardonner à celui qui torture, car c'est la seule manière de le respecter en tant qu'homme et de comprendre que ce qu'il fait il le fait sans savoir ce qu'il fait, et que s'il le savait il ne le ferait pas. C'est une critique à l'idéologie.

ATTITUDES D'EVEQUES ET DE PRETRES

Deux mots sur l'attitude des évêques, des prêtres et des religieux au cours de la dernière décennie latino-américaine. Il me reste peu de temps, mais je voudrais au moins vous donner quelques indications. L'épiscopat chilien a été, jusqu'au concile, le plus exemplaire que nous ayons eu en Amérique latine. Il a compté des hommes de grande envergure pour le gouvernement de l'Eglise. Après le concile, c'est l'épiscopat brésilien qui nous montre le chemin, car il a été placé à la plus difficile croisée des chemins et, en outre, parmi les évêques dont le nombre dépassait la centaine, il y en a eu réellement quelques-uns de très grande valeur, et parmi eux celui dont j'ai déjà parlé, Helder Camara. La vie d'Helder Camara est intéressante car, très jeune, il a été comme prédestiné à être missionnaire. Fils d'une institutrice d'Etat et non de collège religieux, il s'est nourri tout enfant au lait de la pédagogie. Tout jeune, il entra au séminaire et fut ordonné prêtre à vingt-trois ans. Aussitôt, son évêque lui confia une tâche qui était pratiquement d'ordre politique. Il lui demanda de faire de la propagande pour certains partis, qui, pour leur part, avaient accepté d'inclure l'Eglise et ses droits dans leur plate-forme électorale. On avait en effet créé une ligue de défense du catholicisme et l'Eglise se montrait favorable aux partis qui défendaient ses droits. Et le jeune Helder Camara était celui qui mettait en place une telle structure, car il était doué d'un grand sens de l'organisation.

Presque immédiatement après, il passe au ministère de l'Education de sa province natale et, de là, à Rio de Janeiro : il n'a pas encore trente ans. Pendant cette période, il est employé de l'Etat et travaille dans des organismes d'Etat. Ainsi, dès le début, Helder Camara a travaillé dans des

organismes qui n'étaient pas d'Eglise, mais civils. Avant le Congrès eucharistique, il avait l'idée qu'il fallait organiser au Brésil la Conférence épiscopale, qui n'existait pas encore. Il alla à Rome parler de cela avec celui qui sera un jour Paul VI, mais qui n'était encore que secrétaire d'Etat du Vatican, et il lui dit : « Il faudrait organiser au Brésil la Conférence épiscopale. » Alors, le prêtre qu'était le secrétaire d'Etat, après avoir parlé avec Helder Camara, lui répondit : « D'accord, nous le ferons. » Et immédiatement Helder Camara fut nommé secrétaire de cette conférence. C'est ainsi que naquit au Brésil la Conférence des évêques. Par la suite, en 1955, il fut nommé évêque auxiliaire de Rio de Janeiro.

En 1955, le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, qui fut un grand évêque missionnaire français, l'un des grands avec Liénard, Suhard et quelques autres, en voyant les dons d'organisateur de Helder Camara, lui dit : « Pourquoi ne mettriez-vous pas cette capacité d'organisation au service de la solution du problème des favelas ? »

Helder Camara l'a bien reconnu : « C'est lui qui m'a lancé dans cette voie. Auparavant, je sentais le problème, mais je ne m'étais jamais mis dans le coup. » C'est le cardinal Gerlier qui a éveillé la vocation sociale de Helder Camara en 1955. C'est alors qu'il commence son travail au service des pauvres.

L'épiscopat brésilien est un épiscopat modèle : c'est pour cette raison et non par un effet du hasard qu'il n'y a pas de mouvements de prêtres contestataires au Brésil. Quand la tête va de l'avant, le reste du corps suit. Par contre, en Argentine, nous avons un des meilleurs mouvements de prêtres de l'Amérique latine. Il doit son existence au fait suivant : les prêtres ont dû affronter chaque jour des situations, sans directions venues d'en haut, dans une sorte d'acéphalie. L'historien de l'Eglise doit être attentif à ce phénomène, parce que, dans l'histoire de l'Eglise, il faut voir les choses comme elles sont. Ce que l'on appelle le « Mouvement des prêtres pour le tiers monde » est un fait majeur dans l'histoire de l'Eglise d'Argentine, je dirai même le plus important de son histoire. Si nous considérons les choses depuis le commencement, depuis qu'arrivèrent les missionnaires et saint François Solano au XVII[e] siècle, quel autre pourrait le dépasser en importance jusqu'au XX[e] siè-

cle ? Serait-ce peut-être Victoria, le premier évêque ? Et Trejo y Sanabria a-t-il fait quelque chose qui puisse les placer au-dessus de ce mouvement ? Nous pourrions reprendre toute notre histoire nationale et nous verrions qu'elle est assez conformiste, qu'elle a été le reflet de ce qui se faisait en Europe ou au Pérou ou ailleurs ; mais pratiquement, dans l'Eglise d'Argentine, il n'y a rien qui ait été la marque d'une orientation originale, personnelle, prophétique. Par contre, quoi qu'on en dise, d'un côté comme de l'autre, ce « mouvement » représente vraiment quelque chose d'original, par rapport à tout ce qui s'est fait en Argentine et en Amérique latine et il a une personnalité très marquée. Je ne vais pas faire l'histoire du Mouvement des prêtres pour le tiers monde, qui a commencé voici déjà longtemps, à Quilmès en 1965, dans une réunion de prêtres ; en 1966, à Chapadmalal, on discute la constitution « Eglise et Monde », et surtout en 1967, le 15 août, ces prêtres se réunissent pour commenter le « Message des dix-huit évêques du tiers monde », où l'on trouvait Helder Camara en première ligne des signataires. Et, comme cette réunion d'études sur le message des évêques du tiers monde se prolongeait, on finit par appeler ceux qui se réunissaient à cet effet « prêtres pour le tiers monde » (7). C'est ainsi que leur resta le nom que leur avait donné la presse. Leur première réunion eut lieu à Córdoba, le 1er mai 1968. La caractéristique majeure de ce mouvement, c'est qu'il cherchait de nouvelles manières de vivre le sacerdoce. Le presbytérat est l'institution ecclésiale sur qui viennent aujourd'hui s'abattre les chocs les plus violents de la conjoncture présente. Les évêques et les religieux vivent dans une situation différente, ils sont un certain milieu interne à l'Eglise et, jusqu'à un certain point, ils pourraient se renfermer sur eux-mêmes et oublier qu'il y a un monde. A l'inverse, le laïc, qui vit dans le monde, souffre si l'Eglise l'exclut, mais il n'en continue pas moins à vivre comme auparavant sa vie de tous les jours. Celui qui se trouve au centre, exactement au point critique, c'est le prêtre, parce que le prêtre homme d'Eglise, est celui qui est le plus affronté à la situation du monde. C'est dans l'institution presbytérale que se sont

(7) *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Buenos-Aires, Edit. du Mouvement, 3e édit. 1972. *Nuestra Reflexion*, Buenos-Aires, Edit. du Mouvement, 1970.

joués, au cours de l'histoire de l'Eglise, les problèmes les plus difficiles. C'est dans le ministère sacerdotal et non ailleurs que se trouve la crise fondamentale.

Ivan Illich, dans un article qui a fait du bruit, a écrit que nous sommes à « la fin de l'état clérical ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire ceci : en régime de chrétienté, il y a des hommes qui sont médecins, d'autres avocats, d'autres politiques, d'autres prêtres. Etre prêtre est une profession comme celle de boucher ou de paysan. Donc, si je suis prêtre dans la cité, à l'intérieur de la culture reçue, et si j'en vis, y compris au niveau économique, cela paraît logique comme pour les autres professions. Mais que disparaisse la chrétienté et que le christianisme se sépare d'une culture et s'affronte de manière prophétique à la société séculière, la « profession » de clerc n'est plus possible, mais chaque prêtre doit avoir sa profession et, dans l'assemblée de foi, il sera celui qui intervient comme pasteur pour la célébration liturgique. Une fois passées les portes de l'église, chacun est partie de la cité. Dans la cité séculière, le *statut* clérical n'a point sa place. C'est ce qui est en train de se réaliser depuis des décennies.

C'est ce qu'est en train de vivre, d'une certaine façon, un groupe de prêtres en Argentine. Il en est de même du groupe ONIS au Pérou ; c'est encore le cas des « Quatre-vingt » au Chili, qui viennent de convoquer une importante réunion pour avril 1972 (« Chrétiens pour le socialisme ») ; et c'est le cas aussi du groupe de Golconda en Colombie. Dans tous les pays où il y a des groupes de prêtres organisés, cette expérience les conduit à redéfinir la fonction presbytérale, la fonction ministérielle dans l'Eglise et dans le monde.

Le synode romain de 1971 a discuté de cette question sous l'un de ses aspects, d'ailleurs un peu secondaire, le célibat. Mais la question va continuer à être d'actualité durant les prochaines années, parce que l'institution presbytérale est au centre de ce processus et c'est seulement une authentique théologie des ministères qui pourra faire découvrir le chemin missionnaire et prophétique.

ATTITUDE DES LAICS

Je veux maintenant parler rapidement de l'attitude des laïcs au cours de ces dernières années. Il y aurait beaucoup à dire, par exemple, de l'attitude du laïc par rapport à ce que l'on nomme « la communauté de base ». La communauté de base est une trouvaille de l'Eglise latino-américaine. Elle est née du MEB (Mouvement d'éducation de base) brésilien. On y découvre l'importance de la communauté concrète à laquelle se lie effectivement la foi de chaque chrétien. En Europe, on parle déjà de ces communautés de base et elles vont peut-être constituer une des lignes de force de la pastorale future. L'homme de la chrétienté urbaine est un solitaire perdu dans la grande masse anonyme. Quand il va à l'Eglise, il ne connaît ni celui qui est à sa droite ni celui qui est à sa gauche ; il ne sait pas qui ils sont. Il n'existe pas de relais entre l'individu concret et l'Eglise impersonnelle. On a besoin d'un relais, d'un pont, et ce pont c'est une petite communauté où l'on devient des frères, dans l'aide mutuelle. Le grand rassemblement paroissial de la messe dominicale devrait être le point de convergence des multiples communautés concrètes.

Mgr Antonio Fragoso, évêque de Creteus (dans le nord-est du Brésil), possède, dans son petit diocèse, une cinquantaine de communautés de base dans chacune de ses dix paroisses. Cela fait une grande quantité de communautés de base pour un petit diocèse. Cela signifie que l'on a misé, pour la construction de toute la vie paroissiale et de toute la vie ecclésiale, sur ces communautés de base.

Ces expériences sont des sortes de laboratoires. Une fois découverte la formule, elle va se répandre. C'est pour cela qu'il n'y a pas lieu d'être pessimiste s'il se fait des expériences contradictoires ou qui sont si menues qu'elles ne sont pas encore coordonnées. Nous voudrions, comme au temps de l'Action catholique, avoir déjà un conseil supérieur, un conseil diocésain, un conseil paroissial, et tout cela bien organisé. Toute cette organisation a disparu parce qu'elle ne répondait plus au projet historique qui s'ouvre aujourd'hui son propre chemin. Où est le projet ? Personne

ne le sait : « Pèlerin, il n'y a pas de chemin, le chemin se fait en marchant. » Aussi, désormais, n'y a-t-il pas de chemin tout fait et, si nous regardons en avant, il n'y a rien que nous puissions recommencer, mais, si nous regardons en arrière, nous verrons le chemin que nous avons commencé de tracer.

Certaines personnes ne peuvent faire qu'une chose : suivre des chemins déjà ouverts. Il y en a d'autres qui apprennent à suivre Jésus. Et suivre Jésus ce n'est pas suivre un chemin tout fait, mais suivre une personne qui provoque (pro-voque) comme étant l'Autre, comme le visage du pauvre, comme Moïse qui savait écouter la parole de Dieu qui nous révèle le sens des choses. C'est cela qui va constituer l'attitude fondamentale de la pastorale actuelle.

La pastorale ne consiste pas à avoir de petites recettes pour savoir comment faire chanter, comment organiser la communauté ou comment faire n'importe quoi. La pastorale est une attitude : c'est la foi, l'espérance et la charité. Que va-t-il se passer ce matin, maintenant que je viens de me lever ? Que vais-je faire au plan pastoral ? Je dois tenir mes oreilles grandes ouvertes parce que le Seigneur va me parler et me demander quelque chose. L'essentiel est là : qu'il n'y ait rien de prédéterminé à l'avance. Dans la mesure où nous répondrons, il y aura des centaines d'expériences qui n'arriveront pas à terme et il y en aura une qui sera valable, qui marchera, mais nous ne savons pas laquelle. Les communautés de base semblent faire partie de ces expériences qui ouvrent des chemins nouveaux.

LE CHRETIEN : SON ENGAGEMENT POLITIQUE ET SOCIAL

De manière générale, les chrétiens, de conservateurs, deviennent démocrates chrétiens. La démocratie chrétienne — son nom l'indique — est une tentation de « nouvelle chrétienté », car ses membres situent leur réflexion dans le cadre d'un parti qui est « chrétien ». Le christianisme peut faire la critique du système politique, mais il ne peut s'identifier à lui. Quand il le fait, il tombe dans l'équivoque

de la chrétienté. Le christianisme peut faire la critique d'une culture et l'orienter et c'est ce qui s'est passé en Europe. Mais, quand il s'identifie à cette culture, il en reste le prisonnier et c'est une équivoque très dangereuse.

Le chrétien peut dire : de tous les partis qui existent, celui-là est le seul compatible avec la foi chrétienne, mais ce n'est pas pour cela que la démocratie est chrétienne. C'est peut-être aujourd'hui la meilleure forme de démocratie que puisse réaliser un chrétien, mais, dans quelques années, il se peut qu'il doive la considérer comme dépassée et changer de formule, car elle ne correspond déjà plus à la réalité. Il ne faut pas considérer les choses temporelles comme éternelles. Certains pays, où les chrétiens étaient très organisés comme au Chili, ont fait cette expérience démocrate-chrétienne. Parce que la bipolarisation était très marquée, il y avait des groupes de gauche puissants auxquels s'opposaient les chrétiens. C'est ce qui s'est passé en Europe et un peu au Venezuela. Mais, dans les pays où il y avait des groupes populistes, comme c'est le cas en Argentine et au Brésil — et ces groupes populistes sont plutôt de tendance centriste — la situation est différente. En effet, l'ouvrier qui entre dans l'organisation industrielle et reste lié au système, finit par justifier le monde industriel et bourgeois. La démocratie chrétienne ne parviendra pas au pouvoir.

La démocratie chrétienne est née de l'idée d'un Italien, Alcide de Gasperi, ou de celle d'un Allemand, Conrad Adenauer. Chez nous, c'est Eduardo Frei qui est le père de la démocratie chrétienne au Chili, mais elle ne pourra pas triompher en Argentine et en Colombie. Elle n'aura pas de sens non plus pour le Pérou et le Brésil et il en sera de même dans presque tous les autres pays latino-américains. On a dépassé la croisée des chemins et l'histoire ne recommence jamais. Quelques chrétiens, voyant qu'avec la démocratie chrétienne on ne parvient pas à la révolution, ont pensé, surtout à partir de la thèse d'un philosophe français, Althusser, trouver dans Marx une interprétation économique et politique du monde, en même temps qu'ils défendaient leur foi chrétienne.

Il y aurait deux niveaux de réalités ; tout d'abord une interprétation socio-politique du monde et ensuite viendrait la foi chrétienne. Telle fut, à peu près, l'intention du MAPU

inspirée en partie par une ancienne présidente de la JUC (Jeunesse universitaire catholique) chilienne et qui est aujourd'hui membre du parti communiste et théoricienne du marxisme.

C'est la trajectoire quasi inévitable de beaucoup de chrétiens en Amérique latine. Il en fut ainsi en France après la guerre et c'est ce qui se produit aujourd'hui en Amérique latine. Heureusement, il s'agit d'un processus qui est en train de se terminer ; nous sommes en train de retrouver notre lucidité. Mais, historiquement, beaucoup de gens doivent passer par un tel processus pour prendre conscience à fond de la signification d'un phénomène. La question que nous devons nous poser est la suivante : cette interprétation socio-politique de type marxiste, dans ses fondements anthropologiques et ontologiques, est-elle compatible avec la foi chrétienne ?

Althusser dit que Marx, depuis *l'Idéologie allemande*, n'est ni ontologiste, ni théologien, ni philosophe, il est simplement économiste. Beaucoup de chrétiens latino-américain disent : « Moi, j'accepte Marx comme économiste, et comme chrétien je continue à garder la foi. » Mais Althusser se trompe : la philosophie structuraliste est une sorte de cheval de Troie. J'accepte, pour commencer, Marx comme économiste et je dis : c'est un pur économiste. Mais, après *le Capital*, me tombent entre les mains *l'Idéologie allemande, la Misère de la philosophie* et ensuite les *Manuscrits de 1844*, et lorsque j'ai fini, voici que j'ai jeté la foi par-dessus bord. Pourquoi ? Parce que sous l'économie de Marx, il y a une anthropologie et pour finir une ontologie et même une théologie. Marx n'est pas athée, il est panthéiste, il affirme la totalité comme divine (c'est le cas d'Engels spécialement). Tant que les chrétiens ne se rendront pas compte de cela, ils ne comprendront rien à la question. C'est pour cette raison que presque toutes les critiques sur Marx restent superficielles.

Beaucoup de chrétiens disent : « Je suis marxiste et chrétien. » On dit qu'au cours d'une réunion du MAPU arriva un Cubain qui s'écria : « Je suis ravi que vous soyiez chrétiens et marxistes, parce que c'est une expérience nouvelle. » Alors quelqu'un se leva et répondit : « Non, nous ne nous présentons pas comme chrétiens dans le parti ; ici, nous sommes marxistes. » Alors, le Cubain leur demanda

pourquoi ils ne s'inscrivaient pas au parti. Mais ils ne pouvaient pas s'y inscrire, car tout en disant qu'ils n'étaient pas chrétiens, ils sentaient qu'ils l'étaient. C'est là l'inévitable croisée des chemins qui au fond est une véritable contradiction. C'est à partir de là qu'est né le MIC (Mouvement de la gauche chrétienne). Cela veut dire que l'on continue encore avec le spécifiquement « chrétien », que l'on continue à croire que l'on doit introduire le christianisme dans les formulations politiques et cela veut dire aussi que, de manière subtile, on fait de l'Eglise un instrument à fins politiques. Pourquoi ne pas s'appeler tout simplement « Mouvement de gauche » ? Mais non ! Il faut y mettre le qualificatif « chrétien ».

Ce groupe, le MIC, ne se dit plus marxiste, mais se présente comme socialiste. L'un des premiers à parler du socialisme en termes nouveaux fut un évêque brésilien, Mgr Padim ; il y eut aussi Mgr Carlos Gonzales, évêque de Talca, et Helder Camara lui-même. Ils furent les premiers à dire : un socialisme chrétien et humaniste est possible, et cela date seulement de quelques années. En 1971, dans un document de travail pour le synode, les évêques péruviens ont fait une déclaration magnifique : « Les chrétiens doivent opter (on ne dit pas seulement qu'ils peuvent, mais qu'ils doivent opter) en faveur d'un socialisme qui ne soit ni bureaucratique, ni totalitaire, ni athée, mais d'un socialisme qui soit compatible avec le christianisme, qui soit humaniste et chrétien. » A quatre reprises, dans le document, ils parlent non seulement de la possibilité, mais de la convenance d'opter pour le socialisme.

Vous connaissez la lettre de Paul VI au cardinal Roy dans laquelle il dit que certains socialismes ne sont pas compatibles avec le christianisme et dans laquelle aussi il critique le marxisme. La formule est très précise : « Il y a certains socialismes qui ne sont pas compatibles avec le christianisme. » C'est donc qu'il y en a d'autres qui le sont. Nous avons dépassé la phase théorique de la question.

En 1850, le mot démocratie était dans l'Eglise une sorte de vilain mot. S'il n'en avait pas été ainsi, pourquoi aurait-on persécuté Lamennais et Lacordaire et tous les chrétiens démocrates du XIX^e siècle ? Quand les chrétiens influents et surtout la hiérarchie appartenaient à des familles nobles ou monarchiques, parler de démocratie

c'était pour eux se rallier à la Révolution française. La crise a été dépassée et aujourd'hui parler de démocratie chrétienne c'est parler de quelque chose qui commence à être dépassé. Peut-être beaucoup d'entre vous ne seront-ils pas d'accord avec ce que je dis, mais il se présente aujourd'hui une ouverture inespérée. Les évêques péruviens écrivent : « La mission de l'Eglise c'est justement d'opérer cette ouverture à la lumière des problèmes les plus urgents. »

QUELQUES MOTS SUR LA PROPRIETE

Venons-en à l'une des questions les plus actuelles. On a dit : la propriété privée est de droit naturel et pour cette raison elle est inviolable. Cela n'est pas exact et saint Thomas d'Aquin aurait eu en horreur une pareille formule. Je vais vous dire pourquoi. Il existe, en premier lieu, une possession qui n'est pas privée, mais commune. Suivant les Pères de l'Eglise, Thomas d'Aquin et la tradition catholique la plus ancienne, les hommes ont la possession de l'univers créé. Dieu créa la terre et l'homme la reçut en possession. Cette possession commune est première et Thomas d'Aquin dit explicitement qu'elle est de droit naturel. Nous sommes les administrateurs du cosmos et non les propriétaires ; les administrateurs au sens de la parabole évangélique. Tous les hommes possèdent en commun le cosmos, mais il ne s'agit pas d'une possession privée qui est exclusive. « Exclusive » signifie que j'exclus totalement les « autres » de « cela », qui est uniquement « mien ». Mais pourquoi quelqu'un devrait-il posséder quelque chose en exclusivité ? Ne vous semble-t-il pas que ce soit le fruit d'un égoïsme qui ramène tout à soi ?

Saint Basile le Grand disait que la propriété privée est le fruit du péché originel ; si les hommes n'avaient pas commis le péché originel, les biens seraient distribués entre tous et ils vivraient dans la justice sans avoir besoin de propriété privée. Pour les Pères, la propriété privée serait donc le résultat du péché originel. Saint Basile parlait ainsi, car il était un vieux moine cénobite. Cénobite vient de

koinos (commun). Le cénobite est celui qui mène la vie commune. Le vieux moine pensait : « Nous, les moines, qui vivons en commun, nous sommes dans un état plus naturel que les autres hommes qui vivent dans les villes, avec leurs propriétés privées. »

Nous sommes là en présence de la tradition la plus ancienne de l'Eglise. Dans la terminologie de saint Thomas, la propriété privée fait partie du « jus gentium » (droit des gens) et non du droit *naturel*. Santiago Ramírez, un théologien de Salamanque, à l'esprit précis, et qui est mort il y a peu de temps, a écrit un livre sur le *Droit des gens*. La propriété privée, y explique-t-il, est de droit naturel second, ou du droit des gens. Mais sur quoi ai-je un droit *naturel* privé ? Sur les moyens nécessaires à réaliser ma fin. Chaque homme a pour fin la béatitude, pour parler en termes scolastiques. Certains moyens sont nécessaires pour parvenir à cette fin : manger, se vêtir, avoir une culture, une maison, une auto, un téléviseur. Mais sur ceux qui ne sont pas « nécessaires », par exemple deux voitures, cinquante complets, un château ? Sur tout cela, je ne possède aucun droit naturel, ce n'est pas nécessaire pour parvenir à ma fin. Tout cela est très clair et c'est la doctrine traditionnelle de saint Thomas. Alors, quel genre de pouvoir ai-je sur le « non nécessaire ? » Sur tout cela, je n'ai qu'un droit positif, car il m'a été donné de manière positive.

Par exemple, les Indiens des pampas argentines y vivaient par droit naturel, car ils avaient besoin de ces terres pour vivre. C'est là également qu'ils possédaient leurs animaux, qu'ils chassaient l'autruche, etc. Arriva le général Roca qui envahit le désert. Roca, avec ses armées, expulsa les Indiens et donna ces terres à des gens dont beaucoup vivaient à Buenos Aires, à ses lieutenants compagnons de combat. Le firent-ils pacifiquement, dans la justice ? Quels sont ceux qui ont un droit naturel ? L'Indien expulsé ou le guerrier sanguinaire qui occupa ces terres ? La possession de ces occupants usurpateurs des terres de la Patagonie relève du droit positif et ce dont l'Indien a été dépouillé relève du droit naturel.

Quand on dit : la « propriété privée » est inaliénable, cela peut être une erreur. La « propriété privée » *positive* n'est pas inaliénable. Est *naturelle* la seule propriété qui est « nécessaire » à l'homme pour réaliser sa fin. Et le reste ?

Le reste n'est pas nécessaire. Au Moyen Age, avec Hugusius, Thomas d'Aquin et tous les Pères, on disait : « En cas de nécessité, tout est commun. » Le Père Melville, au Guatemala, commente ainsi cette doctrine traditionnelle : « Si nous ne sommes pas ici dans ce cas de nécessité, je me demande quand donc nous y serons. Si le cas de nécessité n'est pas celui de l'Amérique latine, il est impossible qu'il se réalise jamais et, alors, ne parlons plus jamais de cas de nécessité. »

Il faut donc innover. La doctrine la plus traditionnelle depuis les origines de l'Eglise, depuis les *Actes des apôtres*, nous permet de dire : chacun a droit à sa maison, mais la deuxième maison, comme disait saint Basile, appartient au pauvre parce qu'il n'a pas d'abri. La seconde paire de souliers appartient à celui qui marche pieds nus et « le pain que tu ne manges pas et que tu thésaurises appartient à celui qui a faim ». Cela fait-il problème de parler du socialisme ? Absolument pas au plan théorique. C'est une question qui relève des économistes de savoir s'il est sage ou non de le mettre en place. Ce n'est pas là mon rôle. Il se peut que le socialisme soit un désastre, mais au plan théologique, il n'y a contre lui aucune objection de principe.

Ce que je dis maintenant, je l'ai dit il y a quelques semaines à Medellin, devant cinquante-deux évêques d'Amérique latine, avec la même véhémence que je le fais ici. Je leur ai montré que le marxisme n'est pas la même chose qu'un socialisme latino-américain et les raisons pour lesquelles le socialisme, pour un chrétien, est aujourd'hui parfaitement licite.

5

RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA LIBÉRATION

Le philosophe allemand Hegel disait que la lecture quotidienne du journal est la prière de l'homme moderne. Cette réflexion est profondément théologique : quand quelqu'un ouvre le journal et comprend la révélation de Dieu dans l'histoire, il comprend que sa lecture est une prière parce que c'est dans l'histoire que Dieu se révèle à nous. Ce qui se trouve « à la une » est peut-être ce qui a le moins d'importance. Ce qui est caché dans un petit coin de la quatrième ou de la cinquième page est peut-être l'essentiel. La foi opère ce discernement. Nous devons acquérir cette attitude quotidienne pour chercher, à la lumière de la foi, le sens de ce qui se passe dans notre patrie latino-américaine, en sachant que c'est là que Dieu se révèle à nous : c'est *l'unique lieu* où Dieu se révèle à nous. Nous avons été habitués à une certaine intériorisation de la foi, selon laquelle Dieu paraissait se révéler à l'intérieur de l'âme. Mais peut-être est-ce là une influence néo-platonicienne dans le christianisme primitif. Dieu se révèle devant nous, dans le prochain et dans l'histoire. C'est là le lieu privilégié.

Nous devons prendre conscience que c'est dans le prochain concret et dans le pauvre, que Dieu est en train de travailler.

NAISSANCE DE LA THEOLOGIE LATINO-AMERICAINE

Le premier point que je voudrais traiter ici est celui de la naissance d'une théologie latino-américaine. Nous pouvons déjà parler d'une théologie latino-américaine — et, en disant cela, je veux désigner une théologie qui pense notre situation à partir de l'Amérique latine. Cette naissance n'a pas été instantanée : de nombreuses années de maturation ont été nécessaires pour qu'elle soit possible. Il est certain que le CELAM y est pour beaucoup. En coordonnant les efforts de tous nos pays, il nous a fait comprendre que nous étions une partie d'un groupe socio-culturel important et on a pu penser alors les solutions à un niveau continental. Les premiers pas sont d'ordre plutôt sociographique. Rappelez-vous, par exemple, les recherches du FERES (Fédération internationale des Instituts de recherches sociales et socio-religieuses) que dirigeait un prêtre belge, François Houtart. Ensuite, on est passé à des études de type économique, avec, par exemple, le Centre de développement économique vers 1961. Un pas en avant est représenté par l'ILADES (Institut latino-américain de doctrine et d'études sociales). Tous ces travaux avaient pour but de découvrir nos structures sociologiques, différentes des autres cultures. Néanmoins, la théologie ne se situait pas encore à ce niveau.

Au CELAM, par la suite, commencent à apparaître divers instituts : ICLA (Institut de catéchèse), IPLA (Institut de pastorale) en 1962, et l'Institut de liturgie. Tous ces instituts doivent posséder une documentation pour informer les participants (prêtres, religieux et laïcs qui viennent de tous les pays latino-américains) et avoir un certain nombre de visées communes. Les professeurs de ces instituts doivent se mettre à travailler à un niveau latino-américain pour pouvoir expliquer ces visées communes. Peu à peu, quelque chose de nouveau va apparaître. Néanmoins, c'est encore la préhistoire. La théologie, la meilleure théologie de ces

années (1960 et les années suivantes) est faite par des gens qui se sont préparés en Europe et qui ne font guère que répéter ce que pensent Rahner ou Congar. Même dans le meilleur des cas, lorsque cette théologie cherche son application à notre situation, les médiations concrètes lui font défaut. Cette naissance ne va se produire que plus tard, lorsque nous nous serons rendu compte de ce que j'ai dit au cours de ces conférences, à savoir : une oppression culturelle pèse sur nous. Nous appartenons à une culture dépendante. C'est seulement en découvrant en nous-même ce conditionnement qui nous rend dépendant que nous pourrions commencer à penser ce qui nous arrive. Mais à ce stade, notre théologie ne pourrait être ni celle de Rahner, ni celle de Congar, ni celle de Küng, mais elle devrait commencer à penser notre réalité quotidienne. C'est de la découverte du fait de notre conditionnement, original et unique, que peut naître notre théologie. La chrétienté latine exerçait une domination culturelle sur notre civilisation coloniale, sur la nouvelle chrétienté latino-américaine opprimée. J'ai déjà parlé de l'article de Methol Ferré, paru dans le numéro 12 de la revue *Vispera* (1969), sur « Une critique à Suenens faite à partir de l'Amérique latine ». Il s'agit d'une introduction à un programme d'études de « deux théologies ». Methol Ferré dit : « Toute théologie implique, d'une certaine manière, une politique. » Comment cela ? Methol analyse un document où Suenens critique Rome à partir d'*Humanae Vitae* et il montre comment Suenens, sans s'en rendre compte, affermit et défend les pays culturellement dominateurs. Il critique Rome, mais dans le fond, si nous devions tirer les conclusions, nous devrions accepter que les Eglises belge, hollandaise, française, allemande et nord-américaine en viennent à dominer l'Eglise universelle. C'est alors que Methol Ferré, laïc et latino-américain, montre comment, devant cette prise de position, nous, les latino-américains, sommes plus intéressés par l'universalité de l'Eglise romaine que par la domination de certaines Eglises. Suenens, sans s'en rendre compte, fait sienne l'attitude culturelle de sa propre totalité, de son pays européen. Et, de cette manière, sa théologie est conditionnée politiquement. Il est le théologien d'une culture dominante. Nous souffrons de cette domination à travers les meilleurs textes

de théologie ou de pastorale qui nous arrivent par les livres et les revues européennes.

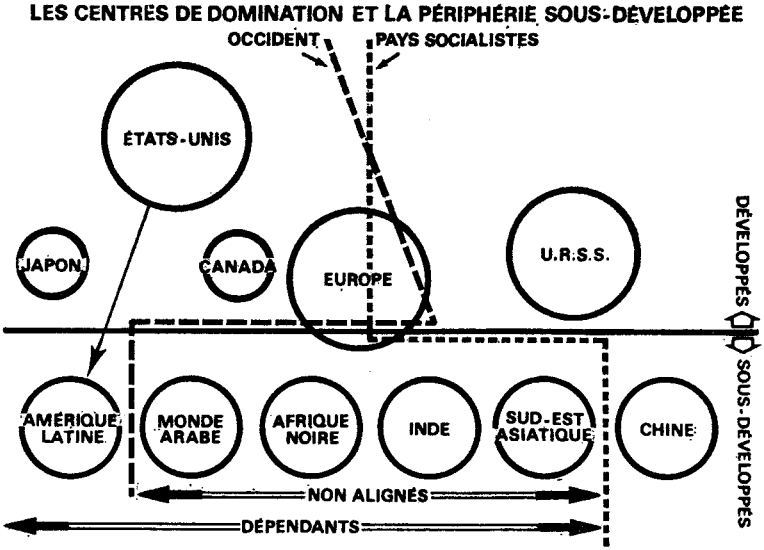
CONDITIONNEMENT POLITIQUE DE LA THEOLOGIE

Methol Ferré, et un peu auparavant, au niveau philosophique, le péruvien Salazar Bondy, il y a seulement trois ans, exprimaient le commencement d'une attitude nouvelle : notre pensée propre ne peut naître qu'en partant de l'oppression. Ce que nous devons penser, c'est cette situation d'oppression. Notre perspective n'est pas celle de celui qui voit la réalité de haut en bas, mais celle de celui qui supporte au bas de l'échelle ce qui se trouve en haut. C'est aussi celle de celui qui découvre une nouvelle porte de sortie au processus. La société opulente doit avancer d'une certaine manière, pendant que l'homme opprimé doit se libérer d'une autre manière. Les deux chemins sont différents. Et ce second chemin, seul peut le décrire parce qu'il est en train de le vivre et de le supporter, celui qui est en train de se libérer. Mais jamais celui qui se trouve dans la première situation pourra entrevoir ce qui se passe parmi nous. C'est justement à ce moment qu'apparaît la théologie de la libération. Cette théologie suppose la découverte d'un conditionnement socio-politique qui pèse même sur le théologien et sur l'Eglise. Pour découvrir ce conditionnement, il faut le considérer comme très différent de celui auquel sont soumis les pays dominateurs.

Par exemple, dans un pays dominateur, vit un Marcuse. Marcuse propose aussi une sortie de la société opulente. La sortie de cette société opulente représente un certain modèle, un modèle très différent de celui que nous pourrons découvrir nous-mêmes, nous les pays qui nous libérons de l'oppression. La société opulente consomme trop, elle détruit, de manière contradictoire, trop de biens. Il est nécessaire qu'on fasse appel à une sorte d'ascétisme ; il est nécessaire qu'on dépasse cet esprit superpragmatique par un certain « esprit de jeu », qui enseigne le gratuit. L'homme qui se rebelle contre cette société opulente est le hippie. Le

hippie est celui qui va contre l'ordre opulent. Les autres se lavent, lui ne se lave pas. Les autres travaillent beaucoup ; lui ne travaille presque pas. Cette révolution — ou cette contradiction, si vous préférez — n'a pas de sens chez nous. Ici, on ne mange pas trop, il n'y a pas de surproduction, mais, au contraire, il faut mettre en place un processus pour produire de la nourriture. Les deux routes sont tout à fait différentes : il y a celle des cultures nord-atlantiques (Etats-Unis, Europe, Russie), concrètement, celle que les chrétiens nord-atlantiques, européens et nord-américains vont prendre dans un proche futur, et puis il y a la nôtre.

LES CENTRES DE DOMINATION ET LA PÉRIPHÉRIE SOUS-DÉVELOPPÉE



L'Amérique latine, parmi les pays sous-développés, est l'unique groupe socio-culturel de postchrétienté. Les Etats-Unis, l'Europe et la Russie représentent les trois grandes cultures développées. Quels sont les groupes socio-culturels sous-développés ? L'Amérique latine, le monde islamique, l'Afrique noire, le Sud-Est asiatique, l'Inde et la Chine. Ce sont là les « grande patries » du monde contemporain. La Russie est la postchrétienté byzantine ; l'Europe, la postchrétienté latine ; quant aux Etats-Unis, ils dépendent aussi à ce niveau-là de l'Europe. L'unique groupe socio-culturel

sous-développé qui soit une postchrétienté est donc, comme je l'ai dit, l'Amérique latine. Aussi, le destin du monde islamique, de l'Afrique, etc., est-il très différent du nôtre, parce que nous avons derrière nous, constituant notre histoire, cette chrétienté qui définit notre projet futur. Le projet de libération latino-américaine est différent de celui de tous les pays sous-développés. Bien sûr, il est également différent de la conversion qualitative qui devra se produire dans les groupes développés et qui n'est pas un processus de libération, mais un processus de convergence vers un homme nouveau, en qui nous nous trouverons, peut-être, tous réunis dans un proche futur.

L'Eglise latino-américaine a aussi un rôle très complexe à jouer, non seulement dans l'histoire de l'Eglise universelle, mais de l'histoire humaine en général. Notre théologie naît de la découverte que nous sommes des pays dépendants, que pèse sur nous une dépendance culturelle ; et si nous ne pensons pas le grand processus de libération, la théologie reste en l'air, elle ne pense en réalité rien d'essentiel et se perd dans des questions secondaires.

Cette théologie est-elle totalement nouvelle ? Je réponds non. Simplement, elle assume toute la théologie, mais en lui donnant un but. Par exemple, elle pense le passé, comme l'esclavage en Egypte ; elle pense le futur ultime, comme le royaume eschatologique ; et le présent est le chemin à travers le désert libérateur de l'histoire. Cette mise en mouvement de l'Eglise comme processus de libération est essentielle dans le dogme chrétien. C'est la pâque (pâque signifie « passage »). Cela révèle clairement le fait que nous sommes engagés dans un passage au sein de l'histoire, un passage de l'esclavage à la liberté ; concrètement une libération historique, qui néanmoins ne sera pas la libération finale, parce que le processus qui aboutit à la création d'un homme historique nouveau ne peut être le royaume des cieux. Le modèle concret, historique, n'est pas le royaume. Un jour il faudra le démythifier à son tour, parce qu'un jour il arrivera à être lui-même oppresseur, il couvrira une nouvelle domination et exigera un nouveau processus de libération. Ce processus ne se terminera jamais ; il durera jusqu'à la fin.

CATEGORIES THEOLOGIQUES

Je voudrais indiquer ici quelques catégories dialectiques de la théologie de la libération. Autrement dit, je voudrais donner quelques règles pour commencer à penser ce que nous avons dit ces derniers jours. Je parle de catégories dialectiques parce qu'en général toute la pensée chrétienne, de la première, de la seconde et de la troisième scolastique, fut substantialiste. Ceux qui ont fait de la philosophie scolastique le comprendront peut-être mieux. De toute façon, substantialiste signifie que l'on pense la substance (un arbre, un homme) ; et ce que l'on pense comme substance, on le pense ensuite comme *substratum* des accidents, qui différencient ou concrétisent cette substance. On pense à quelque chose qui est unique.

Au contraire, la dialectique, et même l'analectique, ne pense pas la substance, mais la relation. Elle ne prend pas « une » substance, mais on s'habitue à penser deux mouvements, ou plus, dans des relations qui s'impliquent mutuellement. Cela est profondément chrétien. Pensez au mystère de la Sainte-Trinité : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Puis-je penser au Père sans le Fils ? Puis-je penser un père qui n'ait pas de fils ? S'il n'a pas de fils, il n'est pas père. Il ne peut y avoir de fils qui n'ait pas de père. S'il n'a pas de père, il n'est pas un fils. Je comprends ce que signifie être père si je comprends la relation de paternité, qui, à son tour, est la contrepartie d'une relation de filiation à l'égard du père. La Trinité est incompréhensible sans une dialectique (ou une analectique) qui implique que deux termes doivent être pensés ensemble, non comme une substance, mais comme une relation. Aujourd'hui, il en coûte de penser en termes distincts mis en rapports dialectiques. Nous voulons voir en tout la substance et nous disons : l'homme est la substance et la grâce sanctifiante est un accident entitatif. Mais peut-être que la grâce, comme le pensaient les pères grecs est, de manière plus fondamentale, l'habitation en nous de Dieu lui-même, l'amour actuel de Dieu. Ils ne pensaient pas seulement en termes de substance, mais en termes de dialectique.

Je voudrais montrer maintenant quelques-uns de ces moments dialectiques nécessaires à l'élaboration d'une théologie de la libération. Ce mot de libération, comme le disait il y a peu de temps le théologien brésilien Hugo Assmann, est en train de se vider de son sens. Ce matin, j'ai vu un petit livre intitulé *Evangile et libération,* publié en co-édition à Buenos Aires. Ce sont des prédications sur l'Evangile, mais ce qui est fondamental dans la libération n'est pas clairement indiqué. En utilisant le mot libération à tout propos, nous le vidons de son sens.

Libération est un mot très concret. Il a été repris, par exemple, à notre époque, par le Front national de libération algérien. Ce front est inspiré en grande partie par Marx, et Marx à son tour s'est inspiré de Hegel, et Hegel, parmi d'autres sources, a tiré le mot du Nouveau Testament. Le terme libération est proprement chrétien, proprement hébreu. Dans l'Exode, Dieu dit à Moïse : « Libère-le », c'est-à-dire fais-le sortir d'Egypte, sauve-le. En réalité, on a traduit souvent « libération » par « rédemption », « salut », etc., et ces mots nous les connaissons. La libération est un mot strictement chrétien, il suppose une dialectique, et cette dialectique part toujours de l'oppression. On parle de libération, mais on ne sait pas ce qu'il y a derrière, et alors, on n'a pas non plus conscience de la rupture qu'il signifie et jusqu'où se dirige le processus.

Parler de la libération en général comme d'un salut abstrait ne signifie rien. Parler de libération signifie comprendre quel type d'oppression s'exerce chez nous, c'est-à-dire comprendre qu'il y a un pouvoir du péché qui nous opprime dans l'injustice et que, à partir de là, commence un processus. Mais ce processus n'est pas théorique, il est pratique. Une fois que l'on a découvert quel type d'oppression pèse sur nous, commence le risque. Ce n'est pas le risque généralisé, mais un risque très concret : le risque de ceux qui au temps de l'Empire romain, pour avoir dit : « L'Empereur n'est pas Dieu », mouraient dans le cirque. Nous aussi, en commençant à nous rendre compte du type d'oppression qui pèse sur nous et en le proclamant, nous affrontons le risque de la foi qui peut nous conduire à la mort, à la torture, mais certainement pas à la tranquillité au sein d'un ordre établi légalement sur le péché de domination. Aujourd'hui, on parle beaucoup d'ordre : mais il

faut voir de quoi il s'agit. Il s'agit de l'ordre établi de la totalité dominatrice ; aussi est-ce un ordre que l'on ne doit pas respecter. Et si cet ordre a des lois, s'y soumettre est un péché. Cela veut dire que se soumettre à la loi injuste d'une totalité dominatrice est un péché. C'est pour cela que parfois en morale on dit : nous sommes arrivés à un moment où la légalité est l'immoralité établie et, aujourd'hui, il est rare qu'un acte légal soit moralement bon. A l'inverse, parfois, les actes illégaux accomplis à l'intérieur de la totalité injuste sont ceux qui sont bons, parce qu'ils s'insèrent dans le processus de libération, ils vont au-delà de l'ordre établi et de ses lois. L'acte de libération est un acte illicite et le pauvre ou l'homme qui meurt est en dehors de la légalité. Sortir de l'Egypte est un acte illégitime ou illégal pour le Pharaon, parce que le Pharaon interdit la libération ; mais, par contre, c'est un acte suprêmement bon, parce qu'il est conforme à la loi, non pas de cette « totalité » morte, mais de ce nouvel ordre qu'il faut construire au service de l'Autre qui est rejeté par le *statu quo*.

LES CATEGORIES DE DOMINATEUR-DOMINE

Dans la théologie de la libération, la première dialectique est la dialectique entre la totalité et l'altérité et, à l'intérieur de la totalité, la dialectique de l'oppresseur et l'opprimé. Ce qui vient d'être dit en quelques mots, il faut maintenant le comprendre au niveau de la vie quotidienne. De quelle façon suis-je tous les jours oppresseur des autres ? De quelle manière s'exerce sur moi la domination de l'ordre établi ?

Le mot « domination » vient du latin *dominus* qui signifie maître. Si quelqu'un est maître d'un autre et réduit cet autre à être son esclave, cela signifie qu'il en a fait une chose : il l'a réduit à être une chose à son service. Faire de l'homme un objet et le mettre au service de notre projet, c'est l'unique péché. Le projet du dominateur est le fondement de l'oppression de l'opprimé : c'est l'unique péché, il n'y en a pas deux, mais un seul, car celui qui opprime l'Autre l'a déjà tué comme être libre. « Ne pas tuer » signifie

refuser l'aliénation (tuer c'est nier la vie) ; « ne pas tuer », c'est aimer le prochain, c'est l'unique commandement. L'esclave est mort, car il a été réduit à l'état de chose, comme instrument du dominateur. « Ne pas tuer » signifie lui permettre d'être libre. « Ne pas tuer » ou aimer le prochain est la même chose ; et aimer le prochain et aimer Dieu, c'est aussi la même chose. Car celui qui aime le prochain en justice, aime Dieu qui se révèle dans le prochain qui est aussi l'Autre. Aussi le dominateur, en tuant l'Autre, reste seul et s'affirme comme unique. Il est athée ; c'est là l'idolâtrie, l'unique péché.

A l'intérieur de la totalité, la première dialectique est donc celle du dominateur-dominé. Le dépassement de cette dialectique suppose chez le dominateur une conversion qualitative, différente du processus de libération, conversion qui est ici la plus importante. Dès le moment où le dominateur s'est érigé en maître, il a opprimé l'Autre et il l'a aliéné dans « sa totalité » à lui. Celui qui, en ce cas, possède le plus de pouvoir, c'est celui qui s'est érigé en maître, qui domine l'Autre et l'a mis à son service. Dans le processus de libération, par contre, celui qui possède le plus de vitalité, le plus de vie, c'est celui qui se libère. Et c'est pourquoi, lorsque l'opprimé se libère, le dominateur peut se convertir, sans être assassiné, par la médiation de celui qui se libère. Cela signifie également, ou que nos peuples se libèrent eux-mêmes ou que leur libération n'aura jamais lieu ; ou que la femme se libère elle-même ou que personne ne la libérera, car celui qui se trouve dans le péché n'œuvre pas pour la justice ; le seul qui puisse œuvrer pour la justice est celui qui n'a pas commis l'injustice : le pauvre, c'est-à-dire celui qui souffre de l'injustice.

Le processus de libération représente aussi la possibilité pour le dominateur d'une conversion qualitative. Ce sont les pays sous-développés qui ont actuellement la possibilité de faire découvrir aux pays développés un nouveau modèle humain, une manière d'être plus hommes et moins « matière », comme le sont la plupart d'entre eux. Dans un futur prochain, nous aurons à vivre une aventure très intéressante.

UNE AUTRE CATEGORIE : PROPHETE-PEUPLE

En Amérique latine, il y a à la fois des dominateurs et des dominés. Mais à leur tour, les groupes d' « élites » sont dominés à partir de la métropole. Il peut y avoir un dominateur, mais il peut y avoir aussi un autre dominateur qui domine le dominateur, l'élite nationale qui, à son tour, domine le peuple. Autrement dit, il y a des degrés dans la domination. Et c'est ici que nous entrons dans une nouvelle dialectique : la dialectique élite-peuple. L'élite est un petit groupe oligarchique ; elle est dominatrice ; c'est la masse du peuple qui souffre de la domination. Mais, dans notre cas, cette élite ne domine pas librement, car elle ne se trouve pas au sommet du processus de domination. L'élite nord-américaine ou le Kremlin, en Russie (qui est une élite cooptée, bureaucratique, autocratique, mais certainement pas démocratique), n'ont personne au-dessus d'elles. Elles courent le risque de se croire des dieux comme César. Au contraire, sur nos élites pèse incontestablement la domination des autres élites : c'est en ce sens qu'elles sont sous-oppressives. Comment pourrions-nous décrire cette situation en termes évangéliques ? En haut, nous mettrions Pilate, l'oppresseur impérial ; au milieu, Hérode, « sous-oppresseur » ; et, en bas, le peuple, parmi lequel se trouve Jésus. Alors, on comprend ce que veut dire : « il est mort sous Ponce Pilate », ce qui est une affirmation de foi et se trouve dans le Credo. Il y a peu de temps, je rencontrais un professeur qui me disait, voulant signifier qu'un tel n'avait rien à voir dans une affaire : « C'est comme Ponce Pilate dans le Credo. » Au contraire, Pilate, dans le Credo, est un article de foi. Nous pouvons dire qu'il est de foi que Pilate ait été au sommet et que sous la puissance de ses soldats, qui étaient ceux de l'Empire et des Hérodiens, le Christ ait été mis à mort. On sait que Rome dominait la Judée et qu'Hérode représentait un gouvernement national dépendant. Mais Hérode savait très bien que son pouvoir était illégitime, tellement illégitime que, lorsqu'il sut qu'était né le roi légitime, il voulut le faire tuer.

Ainsi, aucun des deux types d'élites ne peut permettre la

libération du peuple, car, si le peuple se libérait, elles cesseraient d'être dominatrices : le péché ne permet pas l'accomplissement de la justice. Ce sont ces dominateurs qui règnent dans le monde, ce sont eux, les puissants véritables. Aussi, lorsque le processus de libération veut se mettre en marche, c'est contre lui que se tourne le pouvoir assassin des Hérodiens ; à lui se joint celui des prêtres du Temple de Jérusalem et d'autres encore, comme les pharisiens qui sont les « sages » de l'ordre établi. Contre Jésus se dresse la force de Rome, encore que personnellement Pilate se lave les mains et qu'il passe pour être un homme honnête ; néanmoins, ce sont les soldats romains qui sont au pied de la croix. Quelle situation politique se réalise donc par le fait de la mort de Jésus ? Pourquoi s'agit-il d'une situation politique ? Simplement parce que la relation d'un homme avec un autre homme est une relation de type politique. Et bien que tous les jours il y en ait qui pensent qu'ils ne font pas de politique, ils sont ingénument en train de faire la pire des politiques, celle de l'ordre établi. Parce que lorsque quelqu'un ne bouge pas, ça veut dire qu'il se trouve bien. C'est comme celui qui dit : « Moi, j'aime l'Argentine, et vous ? » Cela veut dire ; je l'aime comme elle est. Et il semblerait que celui qui l'aime *d'une autre manière* ne l'aime pas et n'a rien à y faire sinon de partir au loin. J'aime l'Argentine, j'aime l'Amérique latine, mais une Argentine juste, une Amérique latine juste. Par le fait même, si vous aussi vous l'aimez, nous devrions essayer de le manifester dans le processus de libération.

Quelle devrait être la fonction de l'élite, quelle devrait être la fonction de la masse dans le processus de libération ? Est-ce la masse qui va posséder *toute* la sagesse qu'exige ce processus ? C'est ce que pense le populisme extrémiste argentin. Certains pensent que le peuple possède déjà la solution et *toute* la solution. Mais s'il y a un peuple aliéné, il y a aussi une équivoque du peuple : car en lui se trouvent le meilleur et *le pire*.

Si, à l'intérieur de ce peuple, s'exerce la fonction prophétique, alors la solution peut émerger du clair-obscur de la situation du peuple opprimé. Souvenez-vous de Moïse : le peuple était réduit en esclavage en Egypte. Moïse doit lutter contre le pharaon et il parvient à déclencher le processus de libération. Souvent, dans le désert, le peuple dira : « Nous

étions mieux en Egypte, retournons-y. » Et Moïse doit *lutter contre son propre peuple* qui ne veut pas rester sur le chemin de la libération, mais retourner en Egypte. C'est dire qu'un peuple sur qui pèse une longue tradition de pédagogie oppressive n'est pas encore totalement en possession de la vérité ; ce qu'il possède de vérité reste mêlé à des éléments fallacieux. Pour qu'il y ait processus de libération, il faut que se constitue, comme en dehors du processus lui-même, un groupe pédagogico-libérateur. C'est ce que Paulo Freire appellerait un groupe qui connaisse et pratique la « pédagogie de la libération ». Dans ce cas, un autre processus apparaît. Jésus ou Moïse, ou les prophètes ou l'Eglise, seraient un groupe qu'en vérité nous ne pouvons pas appeler « élite », mais qui va toujours rester une minorité. Ce sont ceux qui savent « sortir » du « tout », qui critiquent le dominateur et orientent le dominé à l'intérieur du processus. Ce groupe prophétique est distinct de l'élite dominatrice, mais il est également distinct du peuple. Ce sont là des catégories essentielles pour la pastorale, la pastorale populaire. Ces catégories simples, dialectiques nous permettent, par exemple, de penser le dépassement de la fausse contradiction « élitisme-populisme », contradiction qui se résout lorsqu'on voit comment remplissent leurs fonctions dialectiques les deux éléments de la corrélation « prophète-peuple ». D'une part, certains — par exemple, Jésus, prophète galiléen — doivent comprendre de manière critique la situation. Le prophète doit se comprendre lui-même par rapport au peuple, en vue de son rôle historique populaire. Pour cela il doit découvrir le sens du projet de ce peuple. Le prophète (dans ce cas, le missionnaire ou l'Eglise) doit se comprendre soi-même de manière critique, et de manière critique également il doit pro-voquer le peuple. Aussi ne peut-il se contenter de faire démagogiquement ce que veut le peuple : il devra adopter une attitude qui, d'une certaine manière, sera étrangère au peuple. Il aura toujours à remplir une fonction de critique libératrice, non seulement au sens indiqué par J.-B. Metz, mais dans un sens libérateur très différent de celui que les Européens nous ont enseigné.

LES CATEGORIES TEMPORELLES

Une autre dialectique, celle de la temporalité, « passé-présent-futur », vient s'ajouter aux autres.

Certaines personnes ont actuellement une passion pour le passé. Elles croient toujours le passé meilleur : sur les murs de leurs maisons, s'il s'agit d'aristocrates, elles suspendent les portraits de leurs ancêtres, les titres bien conservés de propriété de leurs «estancias », leurs diplômes d'études, etc. Ce sont des gens qui considèrent le passé comme ce qu'il y a de mieux, aussi veulent-ils le conserver, le reproduire. Ils se croient dans la plus pure tradition. En réalité, nous allons le voir, ils optent pour le traditionalisme plus que pour la véritable tradition. Ils veulent conserver intégralement la doctrine, mais la conservation de cette doctrine signifie savoir ce que pensait autrefois, dans le passé, l'Eglise et imiter aujourd'hui ce qu'elle a vécu dans le passé. Urs Von Balthasar, un théologien européen, les nomme *intégristes* : ils veulent conserver *intégralement* la doctrine ou prétendent la conserver, et surtout l'appliquer dans le temps présent à l'imitation du passé. Pour ma part, je les appellerai traditionalistes intégristes ; ils sont à classer à droite et sont tournés vers un passé abstrait.

Par contre, à gauche, il en est d'autres qui sont d'une trempe différente ; ils sont, eux, tournés vers un futur abstrait. Il en existe de nombreux types. Ils pensent que l'histoire commencera le jour où se réalisera la révolution. Ils sont comme l'adolescent qui se rebelle contre le père, surtout parce qu'il ne veut pas être responsable des péchés de son père. Il s'estime innocent de tout le passé et veut commencer l'histoire à partir de zéro. C'est là l'utopie, l'impossible et l'impraticable. Il existe aussi un progressisme qui n'est ni gauchiste ni révolutionnaire, mais positiviste libéral et qui est très répandu en Amérique latine : ses adeptes pensent que le christianisme peut réaliser sa tâche tout en faisant partie d'une élite dominatrice. Il se produit comme une sorte de nestorianisme, une sorte de double nature. On est marxiste et chrétien ; on est positiviste et

bourgeois et chrétien libéral. De toute façon, on refuse le passé colonial et on se tourne vers un futur abstrait.

A ces groupes, j'ajouterai la position populiste extrême. C'est celle de ceux qui vivent dans un présent abstrait ; ils acceptent sans critique les événements qui arrivent. En réalité, ils n'ont ni projet, ni principes ; ils ne savent pas non plus comment le présent s'emboîte dans le passé. C'est un présent qui se meut au travers d'événements dépourvus de toute signification, qui décide au jour le jour dans un opportunisme excluant toute révolution profonde. Les adeptes de cette position pensent que le peuple tient déjà la solution de toute question posée. Il n'y aurait plus alors à exercer aucune fonction de critique libératrice, mais simplement à suivre le courant. L'Argentine en est une illustration très concrète. C'est une attitude abstraite car elle se perd dans un présent dénué de sens et finalement ignore où va son destin.

Je crois que la position vraie, historique et intégratrice, est celle qui serait capable d'assumer un passé réel et non abstrait, de former un projet historique réel à partir duquel le présent prendrait son sens profond. Cette position, située comme un fer de lance, ne serait pas nécessairement le centre, mais l'avancée ou l'avant-garde prophétique.

C'est ce que dès le début, j'ai voulu montrer comme constituant vraiment l'attitude prophétique ; plus simplement, je l'appellerai la foi chrétienne ou l'amour de la justice. Le prophète, le chrétien s'ouvre au futur à partir du passé le plus authentique de l'Eglise ; cela ne signifie d'aucune façon que l'on veuille imiter ce passé. Imiter le passé d'une manière statique est une hérésie, parce que si on répète aujourd'hui la même chose qu'hier, alors que tout a changé, on dit en réalité quelque chose d'autre. L'unique manière de dire aujourd'hui la même chose, c'est de la dire d'une autre manière, parce qu'ont changé l'interlocuteur, la signification, les paroles, tout ce qui est susceptible de changer, tout ce qui constitue notre monde historique. Paradoxalement, c'est affirmer que la tradition qui est toujours une réalité vivante (ce n'est pas le cas du traditionalisme qui n'est que fossile de musée) doit s'ouvrir continuellement au monde nouveau et dire la nouvelle parole de Dieu. Dieu continue à se révéler et à expliciter l'implicite. Dans le Christ, tout est déjà réalisé et révélé, mais néanmoins l'his-

toire est le temps où tout mûrit, croît et se recrée jusqu'à la parousie.

La pure répétition d'une formule passée ne peut être que mensonge. L'unique manière de dire la vérité éternelle c'est de rénover la proclamation de la vérité en chaque temps, en chaque circonstance. Dieu, l' « aujourd'hui » de Dieu n'a ni passé, ni présent, ni futur. Il est dans un ordre impensable pour nous. L'histoire de l'homme, du passé au futur, progresse tous les jours. Dieu se révèle à l'Eglise en un siècle déterminé et les chrétiens de chaque époque expriment ce que Dieu leur a révélé. Au XX^e^ siècle en Amérique latine, l'histoire continue son chemin. Si je veux dire exactement la même chose, je dois interpréter la révélation divine à partir du monde historique dans lequel je vis. Si, aujourd'hui en Amérique latine, je dis la même chose qu'un Européen du XVI^e^ siècle, siècle impérial et noble, je sombre dans l'erreur. Je serais en effet en train de répéter quelque chose en dehors de son contexte et dont la signification est aujourd'hui différente.

Celui qui imite le passé est mort. Seul reste dans la tradition celui qui est vivant et sait proclamer la vérité éternelle dans l'histoire. La vérité éternelle, je ne l'ai pas dans la poche et je ne la donne pas comme un objet « chosifié ». La vérité m'est donnée dans la tradition. Et je peux seulement entendre aujourd'hui ce que Dieu me révèle si je suis vivant. Si je suis mort, je n'entends rien et je ne fais que répéter ce que les autres m'ont dit. Et c'est là que se produit l'erreur. Ceux qui ignorent la tradition ont toujours considéré les prophètes de la tradition comme des gens qui sortent de la tradition. Ceux qui les jugent ainsi ont sombré dans le traditionalisme. Pour cette raison la phrase de Jésus est à prendre au sérieux : « Laisse les morts enterrer les morts ; quant à toi, suis-moi. » Que celui qui est mort enterre les morts ; celui qui vit devra suivre Jésus, non par les chemins déjà tracés, mais dans la nouveauté de l'histoire de l'Eglise. Celui qui veut suivre Jésus en imitant les institutions historiques passées est le mort qui enterre les morts. Croyez-vous que l'on ait quelque chose à gagner en un tel enterrement ? Non ! car c'est dans la nouveauté que la vie s'ouvre des chemins ; les morts restent sous terre, derrière nous, dans le passé qui est vraiment le passé, dans le « tout injuste ». La vie c'est suivre Jésus ; la vie « nou-

velle » est « créativité », et créativité à partir de rien, à partir de la liberté qui prend des risques dans l'amour pour s'ouvrir un chemin et s'expose aux intempéries. Pourquoi ? Parce que dans l'Eglise, dans le monde, celui qui s'avance vers Jésus s'avance vers la croix, tandis que celui qui reste bien installé à Jérusalem peut boire et festoyer avec les pharisiens, avec les prêtres du Temple, avec Hérode et Pilate. On risque toujours sa vie quand elle est participation à celle de Dieu : cette vie, en effet, est forcément critique de la totalité et, par le fait même, critique de la domination comme péché. On se dresse alors contre tous les pouvoirs du monde, qui ne sont pas des pouvoirs éthérés, mais des pouvoirs de plomb, des prisons de ciment, la torture électrique et d'autres réalités bien concrètes qui tuent le corps et démolissent l'équilibre psychique.

La communauté prophétique qu'est l'Eglise, une Eglise dont la critique est libératrice, va permettre de repenser tous les moments de la vie chrétienne. L'histoire humaine tout entière sera reconsidérée à partir de cette vision. L'histoire économique elle-même des six groupes socio-culturels sous-développés, que nous avons énumérés plus haut, ne peut plus être considérée comme un pur accident profane de l'histoire ; mais le fait qu'il y ait des peuples sous-développés doit être considéré comme le fruit du péché de l'homme. La théologie peut ainsi intervenir dans l'histoire universelle, dénoncer comme péché certaines structures politiques, certaines structures économiques, certaines structures culturelles, car parmi les oppressions les plus profondes il y a aussi l'oppression culturelle.

DEPENDANCE CULTURELLE ET THEOLOGIE LATINO-AMERICAINE

Je ne sais pas si vous avez lu le petit livre d'un auteur antillais, médecin psychiatre, Frantz Fanon, qui mourut en 1961. Le livre a pour titre *les Damnés de la terre*. Il pense aux hommes de son peuple. Sartre en a écrit la préface, et lui, intellectuel européen, à la lecture de ce livre, est quelque peu transformé en découvrant un fait auquel il n'avait pas pensé jusqu'ici. Sartre dit à peu près ceci :

nous, Européens, nous choisissons, dans nos colonies, les jeunes élites intellectuelles ; nous leur donnions des bourses pour aller étudier dans nos métropoles [et moi, en lisant cela, je pensais à des prêtres et à des religieux qui vont étudier en Europe] et nous leur enseignions notre culture. Nous mettions sur leurs lèvres des paroles pâteuses, et ensuite, de retour chez eux, ils répétaient ce qu'ils avaient appris. Ici, nous, Européens, nous criions : Egalité ! et eux répétaient ...ité ! Nous disions : Fraternité ! et ils répétaient ...ité ! comme un écho lointain de notre propre culture. Ces hommes avaient été domestiqués scientifiquement et ils étaient aliénés. Ils étaient ceux qui permettaient que s'accomplît la domination internationale au moyen de la pédagogie. Nous étions, comme dit Sartre, convaincus que ce qui est européen est au-dessus de tout le reste, et tant que nous penserons cela nous ne serons rien en tant que latino-américains.

Cette étape est maintenant dépassée. Notre théologie prend conscience de son originalité, de l'essentiel de notre passé. L'essentiel c'est l'expression de notre foi dans la tradition. L'essentiel c'est la mission de critique libératrice de notre théologie et, pour qu'elle soit possible, il nous faut ouvrir les yeux sur tout ce que nous avons dit et le redécouvrir avec un regard critique. Mais comment faire pour avoir cette possibilité ou ce point d'appui ? Ce point d'appui ne peut être que la praxis, c'est-à-dire l'action concrète pour la libération.

Quels sont ceux qui tout d'abord prennent ce risque ? Au plan existentiel, ce sont les prophètes. Quelqu'un me disait hier : « Quel sens cela peut-il avoir que je me décide à faire quelque chose sans connaître notre histoire et sans m'être interrogé sur le présent ? » Ce sens le voici : peut-être que jusqu'ici on se contentait d'enterrer les morts et on empêchait que d'autres suivent Jésus et cessent d'enterrer les morts. Ce peut être une religieuse qui paraît indocile à ses compagnes et qui dans une communauté pose une question : pourquoi ne faisons-nous pas ceci ou cela ? Cela s'est-il déjà fait ? Non, cela ne s'est jamais fait dans le contexte de domination de notre congrégation, mais peut-être serait-ce la libération effective de la communauté. Mais il arrive souvent que l'on exclut la religieuse « indocile ». C'est ainsi que l'on tue les prophètes, même dans l'Eglise, ce qui ne veut

pas dire qu'il n'y ait pas de faux prophètes. Mais seuls les vrais prophètes peuvent faire le discernement.

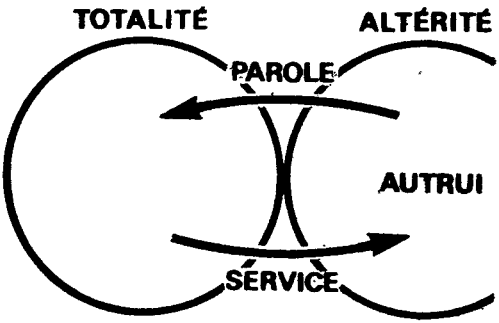
La praxis concrète doit être pensée et c'est elle qui conditionne la possibilité d'une théologie authentique qui ne se propose d'ailleurs pas d'écrire une nouvelle *Somme théologique*. La *Somme* viendra dans un, deux ou trois siècles, si jamais elle vient. Peut-être n'y aura-t-il plus jamais de *Sommes*, car il ne s'agit plus de présenter un système, mais de laisser la porte ouverte pour l'avènement historique de Jésus dont la parousie est dans le pauvre.

La pensée judéo-chrétienne n'a jamais été systématique, mais plutôt critique, négative, pourrions-nous dire, en ce sens qu'elle s'oppose au péché établi et qu'elle ouvre toujours la porte, pour aller de l'avant. Au contraire, quand nous écrivons une *Somme*, nous sommes satisfaits et comme « chez nous ». Dans ce cas, nous sommes « au-dessus », nous avons intériorisé l'Autre, et c'est lui qui travaille pour nous. C'est ce qui se passait également au Moyen Age. Quand saint Thomas écrivait son œuvre, il y avait de bons frères lais attachés à la glèbe et consacrés qui lui permettaient de se livrer à l'étude.

Il peut se faire que la théologie ne se présente plus jamais comme un système, mais qu'elle soit consciemment une théologie négative, en ce sens qu'elle se refuserait à être une totalité et s'ouvrirait toujours à l'Autre. L'Autre, en définitive, c'est Dieu ; mais, pour savoir écouter l'Autre, il faut prendre sans cesse une nouvelle attitude.

LES CATEGORIES FONDAMENTALES : TOTALITE-ALTERITE, DEDANS-DEHORS

Les catégories fondamentales sont celles de la totalité et de l'altérité. On peut découvrir cette nouvelle catégorie comme un dedans (totalité) et un dehors (altérité). En toute chose, il y a un dedans et un dehors. Le dehors ou l'extériorité, c'est l'Autre dans le face à face. Prenons une communauté de base : c'est une totalité. Cette communauté possède à son tour un monde ou un milieu, l'ambiance du quartier, par exemple, qui est son dehors. Dans une commu-



nauté presbytérale, le presbytère a son dehors qui est la communauté chrétienne. La communauté chrétienne a un dehors qui est le peuple à libérer : le monde. Le corps épiscopal a un dehors qui est le presbyterium et en outre la communauté, etc. Nos définitions substantialistes de l'Eglise disaient que l'Eglise était une société parfaite ; et la société parfaite se suffisait à elle-même et, de ce fait, avait un dedans, mais pas de dehors. D'une certaine manière, nous anticipions le royaume et nous pensions que l'Eglise, dans son essence, était déjà complète, comme si elle était le ciel. Mais il n'en est pas ainsi. En raison même de la nature de la théologie judéo-chrétienne, il est essentiel que chaque « tout » ait un dehors : le chrétien est affronté à ce qui est non chrétien ; il y a toujours pour l'Eglise un monde où elle accomplit sa mission, mais le mot mission n'est pas à prendre dans le sens de ce qui se fait alors que j'existe déjà, ni non plus de ce qui se fait alors que l'on a atteint la perfection. La mission n'est pas non plus ce que l'on fait pour être parfait. L'être même de l'Eglise est précisément un dedans qui est ouvert au dehors. L'Eglise est une totalité (institution) et elle est pour Autrui (prophétie). C'est là le critère essentiel pour pouvoir juger de l'état de toute institution dans l'Eglise. Par exemple, comment le corps épiscopal se comporte-t-il à l'égard de son dehors ? Comment réalise-t-il sa dialectique d'ouverture à Autrui ? Et tout d'abord, quelle est l'attitude de ce corps épiscopal à l'égard de ses prêtres ? S'il y a conflit entre l'évêque et son presbytérium, c'est alors le scandale.

Un bon évêque peut avoir des problèmes avec ses prêtres,

mais, s'il pratique loyalement le dialogue « dedans-dehors », il saura toujours parvenir à une solution dans la charité. Comme historien, lorsque je prends acte des conflits qui ont surgi entre des prêtres et leur évêque, je laisse parler les faits et cela est suffisant pour découvrir le sens pastoral d'un évêque. Quand il y a rupture, cela signifie que pour le pasteur l'ouverture dans le dialogue n'est pas indispensable, mais que, sans s'en rendre compte, il est devenu oppresseur et qu'il maintient l'autre dans l'oppression, cet autre à qui il ne reste que la rupture dans la rébellion. Jamais il n'y a de rupture dans la rébellion à l'égard d'un évêque qui se veut serviteur. On parle « d'obéissance ». Le mot obéissance vient de *ob-audire* « écouter celui qui est devant ». L'évêque doit d'abord savoir « ob-audire » celui qui est son collaborateur et non son serviteur. Certains critères sont indispensables pour juger avec un sens aigu de la réalité ce qui est en train de se passer dans notre monde.

Un presbytérium ou une congrégation religieuse qui ne s'ouvre pas au monde, qui ne pense qu'à se restructurer en tant qu'institution et qui tourne en rond sur soi-même, c'est-à-dire qui veut redéfinir sa fonction en ce qui concerne la mission qu'il a à jouer comme presbytérium ou comme congrégation, est en dehors de ce qui est essentiel à l'Eglise.

Un chrétien qui s'enferme dans sa communauté de base, qui est une « secte agréable » où il est content de vivre avec ses frères, où l'on se réunit tous les jours « dedans », mais où finalement on ne fait rien, ce chrétien a perdu ce qui est essentiel au christianisme : le sens prophétique. Car qui dit « catholique » dit négation de la secte. Il y a secte lorsque ses membres s'éprouvent si bons et si saints qu'ils peuvent déjà se sauver entre eux. En vérité, ils sont tous perdus parce qu'ils n'ont pas de « dehors » ; ils croient être dans le ciel, mais ils se sont fait d'avance un enfer à leur mesure. Cette dialectique signifie que le dehors, l'Autre est l'essence ultime de l'eschatologie de l'Eglise, parce que l'essence de l'Eglise, en vérité, c'est Jésus comme royaume et parousie, comme futur de l'histoire. Si nous sommes déjà dans le royaume, il n'y a pas d'Eglise, il n'y a pas, comme nous disons d'Eglise militante. Il n'y a pas d'Eglise prophétique, parce que ce n'est plus le temps de la prophétie. Comment pourraient subsister la prophétie et la foi, si déjà nous sommes dans le royaume ? Si nous l'avons

atteint, il n'y a plus de dehors ; en réalité, il n'y a pas non plus de dedans : il s'accomplit un mystère inénarrable qui est celui du face à face avec Dieu, toutes choses ayant accompli leur perfection. Mais, dans le temps de l'histoire où le royaume a commencé mais n'a pas trouvé son accomplissement, la mission de l'Eglise est une mission critique et libératrice, qui détruit le « tout » totalisé, devenu une idole et elle l'ouvre à une nouvelle organisation politique, culturelle, religieuse qui, à son tour, s'avance vers la parousie.

Il en va comme de Moïse devant le veau d'or : les Israélites, quand Moïse s'en fut à la montagne, se mirent à adorer l'idole, le veau d'or. Le veau d'or est une idole. Il est quelque chose de totalisé et, quand on totalise quelque chose, il y a toujours un péché de domination. Alors l'Eglise vient et le détruit. Elle détruit l'idole et, en détruisant la totalisation de quelque chose de relatif, elle le projette en avant et l'histoire avance. C'est pour cette raison que l'Eglise a un rôle essentiel dans l'histoire universelle, dans l'histoire humaine et elle l'accomplit depuis déjà vingt siècles. Ne pas voir cela c'est être aveugle.

Que fit l'Eglise avec l'Empire romain ? Elle le critiqua et le projeta en avant, vers la chrétienté latine. Et cette chrétienté latine, elle la critiqua à son tour et la projeta vers l'Europe du Saint-Empire.

L'Eglise rend service à celui qu'elle critique, en le rendant plus humain ; et par conséquent plus ouvert à l'Autre qui avait été réduit au rôle d'instrument. Et celui qui a été de cette façon libéré par l'Eglise pèche en utilisant son pouvoir non pas comme un service, mais comme un instrument de domination. L'Eglise doit alors de nouveau en faire la critique, sans jamais se lasser, comme Abraham, et être jusqu'au bout l'étrangère. Nous sommes un peu, nous chrétiens, comme la locomotive de l'histoire, car nous la tirons en avant. Mais la locomotive est, dirions-nous, en dehors du « tout » et exposée aux intempéries : si nous ne sommes plus « dehors », c'en est fini de la dimension eschatologique de l'Eglise. Le problème n'est donc pas de bien organiser tout d'abord la communauté et ensuite de l'ouvrir au monde. Le problème est de repenser comment cette communauté doit s'ouvrir au monde et ensuite de la réorganiser en fonction de cela. La question, peut-on dire encore, n'est pas de se proposer de devenir un saint, comme le fit sainte Thérèse

de l'Enfant Jésus (qui devint sainte bien qu'elle se le fut proposé). La question est celle qu'énonce Jésus : « Celui qui cherche sa vie la perdra et celui qui perd sa vie la trouvera. » Je suis parfait non pas lorsque je me propose de l'être, mais lorsque je me donne à l'Autre, de manière absolue et transparente. Si j'agis ainsi, je deviens parfait en compagnie de Jésus sur la croix et dans la mort, mais en n'y ayant sans doute pas pensé et même en l'ayant craint. A faire tant d'examens de conscience, on revient sur le « tout » et on s'y enferme. Examinons plutôt de quelle manière nous servons le prochain, ne pensons pas à notre perfection (que Dieu veille sur elle !) et alors nous y parviendrons sans même nous l'être proposé. Cela va au fond de ce que l'on appelle « la vie spirituelle » et que l'on devrait appeler tout simplement la « vie chrétienne », car l'homme n'est pas Esprit ; l'Esprit est Dieu comme dit la Bible. Nous sommes devenus participants de l'Esprit qui nous a été donné. Quand il habite en nous, il fait de nous des consacrés. En hébreu, l'huile est la base du mot « consacré » (*meshiach*, et en grec : *kristos*) d'où vient *chrétiens* (en grec : consacrés). Plus que de vie spirituelle, il s'agit de vie chrétienne. Et cette vie chrétienne se propose, d'abord, le don généreux de l'Autre en tant qu'Autre, comme pauvre et dans la gratuité. Et alors, la perfection nous est donnée par surcroît, comme ce que l'on n'avait pas voulu.

6

ATTITUDE PASTORALE ET ATTITUDE PROPHÉTIQUE

Comme je l'ai dit au début de ces conférences, la théologie est un *logos* sur la révélation de Dieu dans l'histoire. Nous avons vu aussi que ce *logos,* qui est réflexion sur l'objet de la révélation, fait partie de l'unique théologie et pour cela il a aussi une dimension pastorale. A la vérité, tout ce que j'ai dit est pastoral et en faire l'application concrète ce n'est rien d'autre que de montrer de quelle manière cela est pastoral. La théologie spéculative et la théologie pratique sont une seule et même chose. C'est aux époques de décadence que l'on a distingué théologie spéculative, théologie historique, théologie pratique. Tout ce qui a été dit jusqu'ici est à la fois révélation, praxis, histoire, et c'est cet ensemble qui explique ce qui se passe tous les jours.

Je voudrais néanmoins revenir sur certains points pour mettre en lumière, de manière plus concrète, l'attitude pastorale. La pastorale, surtout aujourd'hui, ne consiste pas en recettes pour savoir comment faire ceci ou cela. Fondamentalement, la pastorale est une attitude.

MISE EN QUESTION DE LA TOTALITE : ATTITUDE D'ECOUTE

Une attitude c'est une manière de voir les choses, *a priori* ; c'est la manière dont nous regardons la réalité, comme par une seconde nature. Nous voyons quelque chose et, quand nous le voyons, nous commençons de le regarder d'une certaine manière. Ce regard devient comme notre nature et c'est ce en quoi consiste une attitude. Les théologiens classiques appelaient cela vertus ou vices. La vertu de justice fait que j'aime l'Autre en tant qu'autre. A partir de l'amour « de toi » comme « autre », et non seulement comme un instrument pour moi, je peux le servir, je lui donne ce à quoi il a droit comme « autre », je réalise la justice. C'est là une attitude préalable et, en pastorale, l'attitude préalable est essentielle. Ce qui est en question, c'est d'avoir une attitude pastorale qui nous permette de découvrir la nouveauté de ce qui arrive et de trouver une solution nouvelle à cette nouveauté. Nous ne pouvons appliquer aucune formule connue. Nous ne pouvons utiliser aucune méthode qui serait simple répétition du passé ; mais, comme nous sommes à une période de changement profond, nous devons avoir l'oreille attentive pour entendre les paroles nouvelles, les yeux bien ouverts pour voir ce qui avance et cela à partir de la parole révélante. Alors, dans l'admiration de cette nouveauté (admirer veut dire regarder dans la vérité), nous pourrons servir avec simplicité, dans notre pleine responsabilité, et croire en Autrui, c'est-à-dire, du néant de sa liberté, faire quelque chose. Pourquoi dire « du néant » ? Parce que la liberté, si elle est inconditionnée, n'est pas encore quelque chose de concret et elle n'a pas de « sens » pour la totalité. Elle sort de son inconditionnalité en se voulant la liberté de l'Autre. Il y a là toute une anthropologie de la création encore inexplorée.

La première attitude (on n'y arrive pas en un jour ni en une semaine, il y faut des années), c'est de savoir que nous sommes en partie déterminés, pré-déterminés par la totalité de notre monde ; c'est de savoir que sur nous se fait sentir le poids de nombreux jugements et de nombreux préjugés.

Nous appartenons à un groupe, pas à tous les groupes. Nous appartenons à une classe, non à toutes les classes. Nous sommes un moment de l'Eglise et non pas toute l'Eglise. Aussi, tout ce que nous voyons, est-ce à partir d'un certain angle; savoir cela, c'est accepter les limites de notre manière de voir. Pour accepter ces limites, il faut accepter aussi que l'Autre ait une vision de la réalité différente de la nôtre. Par le fait même, je dois savoir écouter ce qu'il me dit. Et surtout, je ne dois pas me prendre pour un dieu. Savez-vous pourquoi je dis cela ? Parce que seul Dieu échappe totalement au conditionnement. Pour nous, nous sommes conditionnés du fait que nous faisons partie d'un peuple, d'une classe sociale, que nous appartenons à une culture. Tous ces conditionnements nous déterminent, parfois même nous aliènent, au sens où *alienus* veut dire *autre,* c'est-à-dire nous rendent autres que nous devrions être. Sur nous pèsent les aliénations culturelles : si je parle à un jeune ouvrier, sur moi pèse l'aliénation d'une culture académique universitaire. J'utilise certains mots que lui ne comprend pas. Alors je dis : « C'est un analphabète. » Non ! Il se passe que mes paroles prennent un autre sens. Ce que j'exprime, il le comprend d'une autre manière ou pas du tout, parce que mon expérience du monde n'est pas celle de son monde à lui. Mais lui aussi parle, et je ne comprends pas non plus sa parole, car la signification concrète, peut-être profondément vitale, de cette parole n'a pour moi aucune valeur. Autrement dit, il s'agit d'un dialogue de sourds et, pour finir, nous sommes deux muets. La parole dominatrice est toujours sourde, elle est athée du Dieu « Autre ».

CONDITIONNEMENT CULTUREL

Si je ne me rends pas compte que tout ce que je possède par acquisition culturelle tourne au détriment de la communication, je n'ai pas découvert que je ne suis pas Dieu ; je suis un pauvre homme qui est déterminé par sa culture et, parce qu'il en est ainsi, cette culture rend impossible la communication. Cela est facile à dire, mais combien diffi-

cile à vivre ! Je suis dans un monde, l'Autre est dans le sien. Il n'y a là aucun relativisme, tout au contraire, c'est la découverte de la réalité de chacun. Je prononce une parole, cette parole se fait entendre dans son monde à partir de son horizon intellectuel. Aussi peut-il arriver que là où il voit le *mal*, moi, à partir de mon propre horizon, je vois le *bien*. Il est difficile de parler et de montrer le chemin de la vérité, je ne dis pas de prêcher la vérité, mais simplement de montrer le sentier ou le chemin de la vérité. Quelqu'un a dit : « Voici l'Agneau de Dieu », et on a pu lui répondre : « Moi, je ne vois aucun agneau. » Je peux dire quelque chose d'extraordinaire, de symbolique et l'autre qui n'a pas reçu d'initiation catéchistique ne comprend rien à ce que je dis. Je peux avoir de bonnes intentions et finalement ne rien dire. Ce n'est pas seulement l'enfer qui est pavé de bonnes intentions, mais encore ma pastorale stérile. Le problème n'est pas de dire ma parole, mais la sienne ; en d'autres termes, dire quelque chose qui ait un sens pour lui. Mais comment savoir ce qui pour lui a un sens ? Je dois savoir que mon « tout » n'est pas « total », que lui aussi possède un monde et que je dois entrer dans le noviciat de ce monde. Quand j'habiterai réellement son monde (mais pour cela je dois apprendre à le vivre de manière quotidienne), je devrai écouter sa parole et pour cela ouvrir les oreilles. Mais surtout, je dois me garder de croire qu'il est dépourvu de parole ; car, du fait qu'il possède une culture différente de la mienne, il n'est pas pour cela silencieux. Il possède une parole, même si je ne l'ai jamais écoutée. Lorsque j'écoute sa parole, lorsque je la comprends, lorsque je la rumine, lorsque je la mûris, alors je peux enfin la dire à mon tour. Il est important de savoir qu'il y a des déterminations culturelles qui m'obligent à beaucoup d'attention quand je parle.

CONDITIONNEMENT ECONOMIQUE

Mais il existe aussi des conditionnements économiques. Je possède un certain *statut* et ce *statut* lui aussi est un facteur d'éloignement. Par exemple, encore que ce ne soit

peut-être pas vital pour moi : manger aujourd'hui un morceau de viande. Mais il y en a pour qui manger un morceau de viande représente une fête, et, même en Argentine, il y a des personnes qui ne mangent jamais de viande. Il y a des gens qui croient qu'en Argentine on ne souffre pas de la faim, et pourtant il est certain qu'on y souffre de la faim. Je dois voir comment j'appartiens à un statut social, que je sois religieux, prêtre ou laïc. Si je parle de « classe », ne dites pas pour autant que je sois marxiste. Hegel en a parlé, Fichte aussi, et nous pourrions remonter jusqu'à Aristote en passant par la Bible. La distinction des niveaux sociaux est la chose la plus traditionnelle. Appartenir au niveau social numéro un n'est pas la même chose qu'appartenir au niveau social numéro deux, ni la même chose qu'appartenir au niveau social numéro trois. Non seulement on vit d'une manière différente, mais encore on a une culture différente, des vertus qui ne sont pas les mêmes. Dans la division du travail, on accomplit des tâches différentes aussi. Par exemple, si je suis un bourgeois, l'épargne est une vertu. Mais si j'étais François d'Assise, ce serait un vice. Pour l'homme dont l'idéal est de « vivre dans la richesse », l'épargne est un moyen pour la réalisation de son projet ; mais si l'idéal est de vivre dans la sainteté, le moyen est la grâce et non l'épargne. Néanmoins, dans nos collèges, y compris nos collèges religieux, on inculque parfois la « vertu » d'épargne, qui est en réalité un vice bourgeois. Il ne faut rien thésauriser, pas même la grâce. Ce que nous avons à faire, c'est de nous donner nous-mêmes dans le service. Si quelque chose s'accumule en nous, il vaut mieux ne pas le savoir et ne pas calculer combien d'années d'indulgences je gagne en faisant ceci ou cela. Dieu sait ce qu'il donne pour un geste d'amour accompli en faveur du prochain, et, en outre, en enfer, les indulgences n'ont pas cours, et, au ciel, peu importe que nous en ayons peu.

Faire partie d'une classe est quelque chose de très vague. Je ne sais pas si vous avez éprouvé l'angoisse décrite, par exemple, par quelqu'un qui a été ouvrier. Sa foi est née dans le monde ouvrier, c'est là qu'il a découvert sa vocation chrétienne, religieuse ou sacerdotale. Ensuite, par sa formation au séminaire ou dans une communauté de base, il est arrivé à faire partie de la classe cultivée et à disposer d'autres moyens économiques. On a changé son langage,

sa physionomie et jusqu'à ses manières et, quand il a voulu retourner dans le monde ouvrier, il était un étranger, il ne pouvait rien faire. Comme il eût été important de l'aider, au niveau ouvrier qui était le sien, sans l'en sortir et de lui permettre de continuer à parler comme il le faisait, en un mot de ne pas l'avoir déculturé et aliéné. C'est ce qu'on a fait en Europe, dans la France d'après-guerre, et qui commence aussi à se faire chez nous. Et ce sont des choses que souvent nous critiquons !

CONDITIONNEMENT POLITIQUE

Il est important de nous rendre compte des conditionnements culturels et économiques, mais également des conditionnements politiques. Faire partie d'un classe sociale, c'est profiter de la culture et du pouvoir de cette classe. Il nous arrive d'aller chez le juge, dans une mairie ou ailleurs, et nous voyons des gens en train de faire la queue. Mais, comme nous appartenons à une autre classe sociale, on nous fait passer devant et nous remercions avec effusion comme si c'était une chose due à l'Eglise ou à notre rang : nous ne nous rendons pas compte que c'est tout simplement un privilège de la classe qui possède le pouvoir. Et ce pouvoir en tant que domination est un péché. Ne pas se mettre dans la queue quand on attend l'autobus ou à la porte d'une administration publique fait partie de cette utilisation du pouvoir politique dont nous sommes aussi les détenteurs. Ne pas se rendre compte de cela, c'est ne pas s'être rendu compte que nous faisons de la politique même lorsque nous affirmons le contraire et que nous critiquons ceux qui en font. Seuls ceux qui disent faire de la politique ont pris conscience que ce conditionnement joue en leur faveur ou contre eux. Et, pour pouvoir se libérer de ce conditionnement politique, ils doivent agir, au niveau politique, de manière consciente. Des actes peuvent être proprement évangéliques et non politiques ; mais, parce que le conditionnement politique de ceux qui les posent a servi autrefois une certaine politique, ils se présentent aujourd'hui comme une compromission de l'Evangile. Celui qui dit ne pas faire

de politique fait, de manière active, la politique la plus naïve, celle du *statu quo*.

CONDITIONNEMENT RELIGIEUX
LE CATHOLICISME POPULAIRE

Il existe aussi chez nous des conditionnements religieux. En ce sens que nous sommes peut-être éloignés de la religiosité populaire et que nous n'avons pas de critères pour porter un jugement sur elle. Cela est fondamental pour la pastorale. Nous affrontons ici tout le problème de la religiosité populaire, du catholicisme populaire. En ce qui touche au catholicisme populaire, nous avons traversé différentes périodes dans l'analyse de ce phénomène, périodes très importantes dans l'histoire de l'Eglise latino-américaine. Au début de la prise de conscience, vers 1930, par exemple, ou même encore en 1940, on disait : « Quatre-vingt-dix pour cent de notre peuple est baptisé et même davantage ; quatre-vingt-dix pour cent et plus dit croire en ceci et en cela. Ils sont tous catholiques. » La seconde étape est différente. Certains Latino-Américains européanisés avaient étudié en France et lu le livre de Godin, *France, pays de mission ?* Le Père Hurtado avait déjà écrit *Le Chili est-il un pays catholique ?* Nous nous sommes rendu compte alors que nous nous disions catholiques, mais que nous ne l'étions pas. Nous avons commencé à dire : « En réalité, ces gens n'ont pas la foi chrétienne. Ils ont des croyances religieuses, des superstitions, des traditions étranges. Ils croient en des gauchos décédés, à la résurrection de certaines personnes, aux « guacas », aux vierges dont les corps sont restés incorrompus, mais ils ne croient même pas à la Vierge Marie, Mère de Jésus, parce que, dans le fond, ils adorent une divinité féminine préhispanique et préchrétienne, la Pachamama. »

Alors, au lieu du « tous catholiques », il ne restait qu'un seul petit groupe à être encore catholique : celui qui avait conscience de sa foi. Tout le reste du peuple n'était pas catholique. Il ne possédait qu'une religiosité très confuse, héritée des temps préhispaniques.

La troisième étape est la suivante : rapidement, cette élite de théologiens formés en Europe se rend compte qu'elle n'a pas de critères pour dire si le peuple a ou non la foi ni quel est le contenu de cette foi. Quand, au plan théologique, nous nous découvrons aliénés, nous nous demandons : « Comment faire pour savoir si ces gens ont ou n'ont pas la foi ? » Alors vient le sociologue. Il fait une enquête (on a eu la manie des enquêtes, il y a quelques années ; nous n'y croyons plus, fort heureusement). Le sociologue demandait : « Croyez-vous en Dieu ? » Même le mot « croire » n'était pas compris de ceux à qui on s'adressait. Alors parfois ils disent oui, parfois ils disent non. « Croyez-vous à l'existence de l'âme ? » Mais que signifie le mot « âme » pour un peuple qui est simple ? « Croyez-vous en la Sainte-Trinité ? Etes-vous ou n'êtes-vous pas athée ? » Il est fort possible que la personne enquêtée n'ait jamais entendu ce mot. Alors, elle répond ce qui lui passe par la tête. L'enquête est faite à partir d'une culture aliénée. Les réponses n'ont pas de valeur, toute l'enquête est faussée. Pour savoir ce que pense le peuple, je dois d'abord me déculturer, passer par ce noviciat et découvrir ensuite de nouveaux critères d'herméneutique ou d'interprétation, plus près de l'anthropologie et plus réels. Dans ce domaine, nous ne faisons que commencer. En conclusion, on peut dire ceci : nous découvrons que la foi n'est pas nécessairement consciente de soi, ni liée à un certain niveau de culture. La foi des héros, des martyrs, des grands saints, des prophètes n'a pas été nécessairement consciente de soi, mais elle a été vécue, de manière authentique et dans la pratique.

A ce point d'évolution, la conscience d'être une élite, qui nous vient d'une théologie européanisée, disparaît, et alors nous regardons avec beaucoup plus de respect la foi de notre peuple. Mais ce n'est pas pour redire, dans un nouvel accès de triomphalisme : « Ils sont tous catholiques, puisque quatre-vingt-dix pour cent sont baptisés. » Non ! Nous savons que très souvent ce baptême a été demandé pour guérir l'enfant d'un « mal aux yeux » ou d'ennuis stomacaux.

Mais, au fond de tout cela, il y a pourtant une ouverture vers l'infini, une expérience de ses limites, de sa petitesse, une expérience religieuse valable. Nos doutes recommencent

et nous recommençons notre noviciat. C'est seulement lorsque le monde catholique dit « instruit » avoue : « Je ne sais pas ce que vit le peuple parce que je suis conditionné par une culture aliénante », que nous pouvons commencer à comprendre. Dans un travail que j'ai consacré au catholicisme populaire (1), je me suis limité à des recueils de chansons, car les recueils de chansons disent quelque chose de ce qui fait la vie du peuple à l'intérieur d'une tradition. Il faut découvrir les mots de ce peuple, avec l'oreille attentive. S'il en est ainsi, vous pourrez comprendre que notre peuple sait dire ce qu'il est, alors que nous croyions qu'il était silencieux. Il n'était pas silencieux, il chantait le tango ; il chantait nos chants folkloriques et il parlait avec les sentences de la sagesse populaire du vieux Vizcacha. Mais, nous autres, nous considérions cela comme de l'analphabétisme et de la stupidité. Quand nous posions aux gens nos questions aliénées, ils ne savaient rien. Alors, nous disions : ces gens-là ne sont pas catholiques. Une véritable attitude pastorale impliquerait de savoir que l'on est conditionné au niveau religieux et de prendre alors au sérieux cette foi que nous avons méprisée. Cela signifierait prendre conscience de cet affrontement dans le dialogue pour que l'on cesse de s'enfermer dans le « tout », ce « tout » qui est notre monde et qu'il faut laisser derrière soi. Il est nécessaire que meure la semence de notre totalité, pour que renaisse la vie de l'Autre et que nous renaissions en lui.

A PROPOS DE L'ORDRE ET DE L'ILLEGALITE DE LA LIBERATION

Nous avons toujours été éduqués dans le respect de l'*ordre* ; la tranquillité dans l'ordre, c'était la paix. Helder Camara nous dit que la tranquillité de l'ordre pour le marais c'est la pourriture. C'est seulement lorsque les eaux se mettent en mouvement que peut redevenir claire l'eau venue du ruisseau de la montagne.

(1) « El catolicismo popular en Argentina », nº 5, *Historia*, Ed. Bonum, Buenos-Aires, 1971.

Ce qu'il y a d'important dans cette attitude, c'est de ne pas croire que tout va bien parce que nous sommes chez nous, dans « l'œkoumène », dans notre « tout » et dans « l'ordre » : car tout peut être mort et alors la seule chose que nous faisons c'est d'être des cadavres qui enterrent d'autres cadavres. Ce qu'il faut faire, c'est s'ouvrir à l'Autre, et à ce moment-là, dans le processus même de libération, une nouvelle vie chrétienne fera son apparition. Cette attitude est fondamentale : nous avons à être attentifs à ce qui se passe chaque jour, à nous ranger du côté des opprimés et à nous engager dans le combat pour leur libération.

Mais pour pouvoir découvrir, dans le concret, ces conditionnements aliénants qui se réalisent à tous les niveaux, l'unique moyen, l'unique pont, l'unique chemin, c'est d'entrer nous-même, avec tous les risques que cela comporte, dans le processus de libération. C'est facile à dire, mais combien difficile à réaliser. Un dominicain français, le Père Yves Jolif, qui est un bon philosophe, a dit que l'indifférence est la mort du philosophe et que c'est seulement lorsqu'il meurt comme mourut Socrate qu'il est un grand philosophe. Que dire alors d'un chrétien ? Le chrétien est mort lorsqu'il n'inquiète personne, quand sa parole prophétique ne se fait plus entendre. Un chrétien est réellement chrétien quand on entend sa parole prophétique. Et on ne peut l'entendre que s'il accepte les risques encourus par la critique de la « totalité » en place. Pour cette raison, il faut faire des options concrètes sans vouloir éviter les risques quotidiens inhérents au processus de libération. Où et quand ? A chacun de le savoir. Mais chacun sait bien où et quand se présente l'option et même s'il ne veut pas en convenir, il sait qu'éviter de choisir, c'est trahir.

LA COMMUNAUTE DE BASE

Je crois tout d'abord que les options concrètes doivent être prises à partir d'une vie communautaire de base, sincère et authentique. Chacun sait à quel niveau elle doit se réaliser. S'il est laïc, il devra créer une communauté de base de ménages ; couples qui se réunissent non pas comme une

secte, mais dans un esprit de service ; c'est dans la révision de vie, faite dans la sincérité, que l'on commence à s'ouvrir à l'Autre, et en même temps à s'ouvrir à ce monde que doit servir la communauté de base. Les prêtres, les religieux, les religieuses doivent de la même manière se constituer en communautés de base. Une vie authentique indiquera les réformes à entreprendre, étant donné que beaucoup de règles de la vie religieuse emprisonnent plus qu'elles ne constituent un ordre véritable. Ces règles doivent être vécues dans leur esprit qui est de vivre la vie communautaire dans une référence prophétique à toutes les exigences du temps présent en Amérique latine.

Cette vie concrète de la communauté de base constitue l'appartenance réelle à l'Eglise. Si quelqu'un parmi nous n'appartenait pas à une communauté de base où, coude à coude avec les autres, il partage les inquiétudes, se forme, s'éduque à vivre chrétiennement, je dirai qu'il ne fait pas partie de l'Eglise : il ne serait qu'un être abstrait, un sujet impersonnel qui va à une messe impersonnelle, un individu impersonnel qui vit dans une communauté neutre et mécanisée. Il ne serait pas dans l'Eglise réelle, mais en l'air.

Les options doivent être prises dans des communautés concrètes : ces communautés, il faut apprendre à les construire et savoir comment agir à leur intérieur. Et, dans ce cas, l'apprentissage est très difficile, car nous avons un grand nombre de formules dans la tête. La vie quotidienne est très simple, mais nous l'avons tellement compliquée que la difficulté c'est de revenir à la simplicité. Il est important de connaître les expériences qui se sont faites dans ce sens. Ce qui permet à une communauté de durer des années et des années (dix, quinze, vingt, trente ans), c'est la simplicité la plus absolue, la quotidienneté de la vie : et cela qu'il s'agisse de communautés de foyers ou de communautés formées de religieux, de prêtres, laïcs, etc.

L'ATTITUDE CRITIQUE

En second lieu, cette communauté et celui qui en fait partie doivent découvrir la fonction critique de la foi. Il faut

savoir que ce qui constitue la foi dans l'histoire, dans le monde, c'est de lutter contre le panthéisme ; autrement dit, lutter contre ceux qui se croient dieux ; c'est lutter contre les projets dont on fait des absolus, ce qui revient à lutter contre l'idolâtrie ; c'est lutter contre le péché, contre l'oppression de l'homme par l'homme. Tout cela c'est la même chose. Le chrétien doit redécouvrir la fonction critique et libératrice de la foi. La critique, ce n'est pas d'abord une affaire de paroles, mais essentiellement une affaire d'action, tout comme Jésus qui va s'asseoir auprès du publicain et du pécheur. Aussitôt, les gens font des commentaires : « Mais cet homme est un publicain et un pécheur. » Jésus est avec le peuple. C'est cela qu'il faut faire : entrer dans cette fonction critique qui consiste à mettre en question l'ordre souverainement établi et lui faire comprendre qu'il doit se mettre en mouvement. Il faut découvrir cela, de manière chrétienne. Celui qui s'engage dans cette fonction critico-libératrice comprend l'Evangile — peut-être le comprend-il pour la première fois —, il se rend compte pourquoi Notre Seigneur est mort sur la croix. Jésus n'est pas mort sur la croix par masochisme (par amour de la souffrance), ni par goût ascétique de la purification du corps, car dans la pensée hébraïque il n'était pas question de corps, mais de « chair ». Jésus est allé à la croix parce que « la logique de la totalité » et du péché devaient le tuer. Pour quelle raison ? Parce qu'il avait rempli une fonction critique et avait dit : « Malheur à vous, pharisiens hypocrites qui êtes semblables à des sépulcres blanchis, mais pleins de pourriture à l'intérieur. » Jésus représentait un risque politique pour les Hérodiens de Palestine et pour l'Empire romain de Ponce Pilate. Cette fonction critique est difficile, mais c'est d'elle qu'a le plus besoin aujourd'hui l'Eglise latino-américaine. C'est pourquoi s'il arrive qu'un groupe ne remplisse pas cette fonction, il se trouve mort, pour ne s'être pas rénové.

L'ENGAGEMENT DANS LA PRAXIS LIBERATRICE

En troisième lieu, nous devons nous engager concrètement dans l'action libératrice. Des choses sont en train de se faire.

Parfois, il faut écrire un texte, parfois préparer une conférence, un discours, pour un groupe peut-être mal catalogué, mal jugé. Peut-être tel groupe nous invite-t-il pour que nous l'aidions à clarifier la situation. Mais allez savoir ce qui arrivera si on sait que nous sommes allés à tel endroit, si la police l'apprend. C'est cela le concret. S'engager, c'est entrer dans l'histoire, se salir les mains, non pas dans le péché, mais en se mettant aux côtés du pauvre, de l'opprimé. C'est là que s'accomplit notre mission.

En quatrième lieu, nous devons avoir conscience de la fonction politique inévitable de notre foi. Je reviens sur ce thème si actuel. Je vais d'abord vous donner un exemple ; celui de Socrate. Socrate était un philosophe, uniquement un philosophe. Mais un jour qu'il était dans l'Assemblée, il se rendit compte que l'on voulait juger injustement six amiraux. Ils avaient perdu une bataille, mais ils s'étaient conduits de manière courageuse. Socrate comprit l'injustice qu'allait commettre l'Assemblée, il se leva et seul contre les quatre cent quatre-vingt-dix-neuf autres, il n'admit pas cette injustice : il découvrait l'Autre (dans le cas présent, les amiraux) et lui ne pouvait pas les juger comme coupables, bien que tout le monde fût contre lui. Cet homme authentique demandait au politique : « Qu'est-ce que la politique ? » Et celui qui vivait de la politique ne pouvait lui répondre. Au cordonnier qui faisait des chaussures, il demandait : « Qu'est-ce que la cordonnerie ? » et lui non plus ne pouvait pas répondre. Alors Socrate se vit entouré de persécutions tramées par les maîtres d'Athènes, parce qu'il accomplissait une fonction critique. Finalement, les Athéniens ne surent que faire de lui. Comme ce n'était pas un étranger, ils devaient le faire disparaître. Mais ils n'osèrent pas le tuer et ils s'arrangèrent pour qu'il prît lui-même la ciguë. Et comme il aimait tellement son peuple et respectait tellement les lois, il prit la ciguë. Un chrétien n'aurait pas fait cela, mais un Grec pouvait le faire.

Pourquoi a-t-on tué Socrate ? On l'a tué au nom d'un principe très semblable à celui au nom duquel on a tué Jésus. Socrate ne pouvait ni penser ni voir le sens de sa mort, mais Jésus le pouvait, car la foi vient, de manière critique, éclairer tout l'humain. Le dominateur économique, le dominateur culturel, le dominateur religieux, le dominateur politique voit dans la foi chrétienne un ennemi.

Le pouvoir comme domination est le pouvoir même de Satan, celui de la puissance et du péché ; il est précisément l'institutionalisation du péché originel. Quand le prophète prophétise, quand il proclame l'Evangile, il est naturel que se dresse contre lui le pouvoir économique, le pouvoir politique, le pouvoir militaire et tous les pouvoirs du monde. Il faut prendre conscience que même si l'on n'entre pas dans la politique, si l'on se contente de vivre simplement en chrétien, la foi chrétienne possède néanmoins une fonction politique (1).

SANS RECETTES, INVENTER LE POSSIBLE

Aujourd'hui, la pastorale latino-américaine ne consiste pas en recettes ; nous devons inventer des solutions. Cette invention suppose que nous aurons auparavant découvert les catégories d'interprétation du quotidien, et c'est pour cela que la théologie acquiert une importance capitale. Auparavant, nos prêtres allaient en Europe étudier le droit canon. Etre docteur en droit canon était à Rome une condition presque assurée pour devenir évêque. Ensuite, on alla faire de la sociologie, de l'économie et de la politique. Mais maintenant on a redécouvert que le fond du problème est d'ordre théologique, car la théologie est la conscientisation de tout ce processus que nous sommes en train de vivre. C'est sur le plan théologique qu'il faut commencer à insister maintenant, à tous les niveaux. Il faut redécouvrir les critères d'interprétation de notre foi pour que, devant des situations nouvelles, nous puissions trouver aussi des solutions nouvelles. Et c'est ce qui est en train de se produire.

Quand j'ai dessiné devant vous l'arbre de l'évolution de la vie (depuis les unicellulaires jusqu'aux végétaux, aux animaux, aux insectes, aux vertébrés, aux mammifères, etc.), nous avons vu que l'homme est apparu un jour, il y a plus de deux millions d'années. Mais il ne faut pas oublier que

(1) Ces conférences ont été données devant huit cents personnes sous le gouvernement militaire du général Lanusse à Buenos-Aires (Argentine). (N.D.T.)

l'homme est le fruit de millions de tentatives de la vie ; cela veut dire que de ces millions de tentatives, *une* et une seule a trouvé son aboutissement dans l'homme. Toutes les autres tentatives ont-elles échoué ? Non. Dieu a voulu que la vie avance par tâtonnements, pour que l'une de ces tentatives parvienne à la solution. Toutes les autres ne sont pas inutiles, mais elles ne trouvent leur justification que dans cette solution suprême. La pastorale agit exactement de la même manière aux périodes de création. Aux époques d'ordre, par exemple de 1930 à 1961, après la découverte de l'Action catholique, on se contente d'appliquer et de répéter ses méthodes. Au contraire, dans une époque d'invention, il faut respecter la pluralité dans l'unité.

Quelqu'un m'a dit : « Mais vous n'avez pas insisté sur l'unité. » Mais si ! Il est nécessaire d'affirmer l'unité, mais il ne faut pas confondre l'uniformité de ce qui est mort avec la pluralité de la vie : l'unité dans la distinction. Car il faut que chacun s'insère dans la tradition vivante, créatrice, innovatrice avec tout ce que sa formation, sa disponibilité, sa responsabilité, son sérieux lui permettent de réaliser. Mais, pour cela, il faut avoir des critères, savoir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Parmi les nombreuses expériences entreprises, peu se révéleront valables. Ces dernières sont celles qui vont s'imposer et qu'on imitera durant l'époque qui viendra après notre extraordinaire époque de renouveau et de changement. Car nous vivons une merveilleuse époque, qui permet de créer et non simplement d'imiter.

Un exemple me vient à l'esprit. Nous avons un évêque latino-américain, un mexicain, qui est un véritable pasteur ; en ce sens, il est un prototype. Si Helder Camara est un prophète, Mendez Arceo est un pasteur. C'est un historien et sa thèse à la Grégorienne, en 1938, eut pour thème les évêques latino-américains. J'ai poursuivi le travail qu'il avait commencé. Il me disait un jour : l'histoire m'a beaucoup servi. Mendez Arceo était un évêque conservateur. Quand je fus nommé évêque, dit-il, qu'est-ce que je fis ? Simplement, j'ouvris les yeux. Quelqu'un venait lui dire : « Moi, je vais faire cela. » Lui s'interrogeait pour voir si c'était possible et, dans l'affirmative, il lui disait : « Fais-le », encore que ce fût la chose la plus étrange que l'on eût jamais vue. Il savait discerner entre ce qui est possible à

l'intérieur de la tradition vivante de l'Eglise et ce qui va contre cette tradition. Je vous disais hier : le synode, se plaçant au niveau de la discipline de l'Eglise, vient de déclarer que pour le moment on n'ordonnerait pas d'hommes mariés. Très bien, on obéit ; mais cela ne veut pas dire qu'une telle ordination ne soit pas possible, en tenant compte de la plus ancienne tradition de l'Eglise. Parce qu'aujourd'hui comme hier, dans l'Eglise catholique de rite oriental, on ordonne bien des hommes mariés ; et cette tradition est beaucoup plus ancienne que le célibat latin. Etre traditionnel est une chose, obéir en est une autre. Quelqu'un peut obéir à une décision, mais en même temps voir que la chose interdite pourrait être réalisée et même qu'il serait convenable qu'elle le soit. Mendez Arceo voit cela. Par exemple, vint à Cuernavaca un moine bénédictin qui lui dit : « Monseigneur, je voudrais fonder ici un couvent. » Et l'évêque de lui répondre : « Mais bien sûr, faites-le. » Ensuite, ce moine, qui souffrait d'un œil et qui avait des problèmes, vient lui dire : « Monseigneur, je crois que j'ai des problèmes d'ordre psychologique. Que penseriez-vous si j'avais recours à la psychanalyse ? » L'évêque lui répondit encore : « La psychanalyse est une science. Vous pouvez l'utiliser. » Cette psychanalyse porta ses fruits. Alors, le moine vint dire à l'évêque : « Monseigneur, je vois dans ma communauté beaucoup de gens qui ont des problèmes analogues aux miens. Pourquoi ne pas permettre l'utilisation de la psychanalyse à d'autres membres de la communauté ? — Je crois que c'est possible, répondit l'évêque, la psychanalyse est une science. » Et c'est ainsi que commença cette grande expérience du Père Lemercier.

Vous savez que Galilée, en 1616, reçut de l'inquisition, le saint tribunal de l'inquisition, le Saint-Office, par l'intermédiaire de Bellarmin, la condamnation qui disait ce qui suit : « Dire que la terre tourne est absurde au plan philosophique et hérétique au plan théologique. » A Rome, ceux qui se soumirent à cette condamnation du Saint-Office (qui ne relève pas de la foi, mais du magistère ordinaire) continuèrent à enseigner durant presque un siècle et demi l'immobilité de la terre, alors que tous avaient vu, grâce aux télescopes, qu'elle tournait sur elle-même. Comment un tel péché est-il possible dans l'Eglise ? L'histoire nous en donne également l'explication.

Vous savez qu'au XVII[e] siècle, un prêtre de l'Oratoire de Paris, qui était un linguiste extraordinaire, qui connaissait l'hébreu, l'arabe, le copte, le grec, etc., écrivit une *Critique de l'Ancien Testament* où il montrait que Dieu n'avait pas pu parler en hébreu étant donné que l'hébreu est postérieur à l'époque d'Abraham ; que Moïse n'avait pas pu écrire le Pentateuque puisque ce livre fait le récit de sa mort ; que le Pentateuque primitif était celui des Samaritains ; qu'il y avait dans la Bible des genres littéraires et que certains livres n'étaient pas historiques. Que se passa-t-il alors ? Bossuet fit brûler les livres de Richard Simon sur la place publique et le Saint-Office a maintenu jusqu'à sa dernière édition de l'Index la condamnation de ses œuvres. Dans l'article que j'ai écrit sur cette question (2), j'ai montré comment ce que Richard Simon enseignait déjà au XVII[e] siècle était enseigné dans tous les séminaires depuis seulement quelques années. Richard Simon disait qu'il était très difficile d'interpréter philosophiquement la Bible et que c'est seulement à l'intérieur de la tradition vivante du catholicisme qu'on peut le faire correctement. Cet argument massif contre les protestants, Bossuet ne le comprit point, car, au XVII[e] siècle, il croyait encore que Dieu avait créé la terre il y avait quatre mille un ans et que c'étaient les anges qui faisaient tourner les sphères du soleil et de la lune. On peut lire dans son *Histoire universelle* : « Le premier jour, il y a quatre mille un ans, Dieu créa la terre. » C'est avec de pareils critères qu'il condamna Richard Simon. L'important, c'est de savoir comprendre tout cela et de savoir aussi souffrir persécution dans l'Eglise pour cette unité qui n'est pas l'uniformité, mais qui admet des différences. Bellarmin et Bossuet confondirent la chrétienté avec le christianisme et ils condamnèrent des chrétiens comme Galilée et Richard Simon au nom de la chrétienté.

Penser ne consiste pas à répéter des recettes. En ce sens, nous devons prier Dieu pour qu'il nous donne davantage de foi ; que cette foi possède un peu de l'esprit prophétique qui est déjà le propre de beaucoup de latino-américains. Il faut prier Dieu, non pas pour être un prophète extraordi-

(2) « De la sécularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIII[e] siècle », *Concilium*, VII, n° 47, 1969, 81-103.

naire, mais un chrétien ordinaire. Les chrétiens ordinaires, s'ils ont la foi, sont des prophètes en ce sens qu'ils exercent sur le monde une critique libératrice.

PAROLES FINALES

Le texte qui me vient à l'esprit pour mettre un terme à ces conférences et que je vous répète déjà depuis un certain temps, c'est celui de Luc 21, 24. Jésus parle à ses disciples avec toute l'infinie sagesse de celui qui sait qu'il a vaincu l'histoire passée et qu'il vaincra l'histoire future, grâce à la médiation des hommes qui servent l'Autre, par-delà l'ordre de la domination. Jésus leur dit : « Mettez-vous debout. » Le mot *kumi,* en hébreu veut dire : « Lève-toi ». Rappelez-vous la petite fille qui était morte et à qui Jésus dit : *Talita, kumi,* petite fille, lève-toi. Se mettre debout, c'est la même chose que ressusciter. Il faut se lever comme si nous étions morts et couchés dans la tombe. « Dressez-vous et levez la tête. » Nous sommes écrasés par la souffrance, le pessimisme, l'oppression, comme les esclaves qui n'ont pas le courage de regarder leurs maîtres en face. La tombe ou l'esclavage, c'est la domination à l'intérieur de la chrétienté. Et si elle disparaît, nous pouvons dire : Béni soit Dieu, parce qu'il libère le christianisme.

« Redressez-vous et relevez la tête, car votre libération est proche. » Oui, elle est proche. D'abord parce que notre vie est très courte, et si nous nous engageons dans la libération c'est qu'elle est proche, car nous avons un petit nombre d'années à vivre devant nous. Mais, en outre, elle est proche parce que celui qui joue sa vie sur le projet historique qui vient, joue sa vie pour le royaume de Dieu qui a déjà commencé. Il ne faut pas croire que c'est d'une manière éthérée que nous réalisons le royaume de Dieu ; nous le réalisons par la médiation de l'histoire, par les projets historiques concrets, mais aucun projet historique concret ne réalise pleinement le royaume de Dieu. Certains disent : ce qu'il faut faire maintenant c'est ceci, et ils l'érigent en absolu. C'est l'idole qu'il faudra détruire un jour, parce que le communisme n'est pas un absolu, mais

une idole. Faire du royaume de Dieu un royaume terrestre, cela aussi est un péché. Mais le chrétien ne doit pas se dire : puisque le royaume de Dieu n'est pas de cette terre, je ne fais rien car il n'existe pas de royaume historique. Pas du tout. Il faut s'engager concrètement et donner de l'eau à celui qui a soif. Et cette eau, c'est un projet historique concret. Il faut le vivre dans l'enthousiasme et travailler à la réalisation de ce que l'on sait par ailleurs relatif et susceptible d'être dépassé. Mais il faut le faire parce que c'est la seule manière de manifester le royaume de Dieu.

Jésus prenait la main du paralytique et lui donnait la possibilité de marcher ; au malade, il donnait la santé. C'était là le *signe* qui acheminait à la deuxième question : « As-tu la foi ? Alors, sois sauvé. »

La mission du christianisme ne s'accomplit pas en construisant des églises de pierre, mais en s'engageant dans la construction d'un projet historique, politique, économique, culturel des peuples, qui est la médiation concrète du royaume. Le royaume se bâtit à travers ces projets. S'il n'en est pas ainsi, son terme eschatologique n'arrivera pas non plus. Nous trouvons là la solution d'une quantité de fausses antinomies qui se présentent tous les jours, même chez les gens qui semblent le plus éclairés.

Et comme conclusion, je dis encore : « Mettez-vous debout et levez la tête, car votre libération est proche » (Luc 21, 28).

TABLE DES MATIERES

Avertissement 5

Liminaire 7

1. La libération : théologie, histoire et pastorale 9

Le *logos* comme révélation historique 9
La foi comme interprétation historique quotidienne 12
Redéfinition de la théologie 14
Le charisme prophétique ordinaire de la foi 15
Histoire de l'Eglise et histoire de la Culture 18
La compréhension existentielle surnaturelle, retour sur le problème de la foi 23
L'historicité dans la conscience primitive chrétienne .. 27
La théologie hellénisante 28
Oubli de l'histoire 30
Devenir profane de l'histoire de l'Eglise 32
Nous sommes comme perdus par manque d'origine, comme aliénés 33
Vers une théologie latino-américaine 34

2. Les grandes étapes de l'histoire de l'Eglise 41

Commençons par le commencement 41
Les trois étapes de l'histoire universelle 44
Les Indo-Européens 47
Les Sémites 51
Le phénomène chrétien. Les trois étapes de l'histoire de l'Eglise 57
Le christianisme persécuté sous l'empire 60
Le système de chrétienté 63
La chrétienté byzantine, latine et hispanique 67

3. La chrétienté coloniale d'Amérique latine 71

L'unique chrétienté qui fut coloniale et dépendante 71
Le premier prophète latino-américain 77
Les premiers pas (1492-1519) 80

L'évangélisation du Mexique et du Pérou (1519-1551) 82
L'organisation de l'Eglise (1551-1620) 84
Le dix-septième siècle hispano-américain 88
La décadence des Bourbons (1700-1808) 90
La lutte sociale et les évêques martyrs 91
La guerre d' « émancipation » nationale. La crise de la chrétienté coloniale (1808-1825) 93
La décadence continue sous des nuances conservatrices (1825-1850) 97
La rupture se produit. L'Etat libéral (1850-1929) 99
Le projet de « nouvelle chrétienté » 101
La crise universelle des chrétientés 103
La nouvelle situation 104

4. Les grands événements de 1962 à 1972 107
Le IIe Concile du Vatican (1962-1965) 107
Medellin (1968) 109
Les coups d'Etat au Brésil, en Argentine et au Pérou .. 113
L'Eglise devant le socialisme 118
Le fait de la violence 120
Attitudes d'évêques et de prêtres 127
Attitude des laïcs 131
Le chrétien : son engagement politique et social 132
Quelques mots sur la propriété 136

5. Réflexion théologique sur la libération 139
Naissance de la théologie latino-américaine 140
Conditionnement politique de la libération 142
Catégories théologiques 145
Les catégories de dominateur-dominé 147
Une autre catégorie : prophète-peuple 149
Les catégories temporelles 152
Dépendance culturelle et théologie latino-américaine 155
Les catégories fondamentales : totalité-altérité, dedans-dehors 157

6. Attitude pastorale et attitude prophétique 163
Mise en question de la totalité : attitude d'écoute 164
Conditionnement culturel 165
Conditionnement économique 166
Conditionnement politique 168
Conditionnement religieux. Le catholicisme populaire . 169
A propos de l'ordre et de l'illégalité de la libération 171
La communauté de base 172
L'attitude critique 173
L'engagement dans la *praxis* libératrice 174
Sans recettes, inventer le possible 176

Paroles finales 180

Achevé d'imprimer
le 28 janvier 1974
sur les presses de l'Imprimerie Laballery et Cie
58500 - Clamecy

Dépôt légal : 1er trimestre 1974
N° d'Editeur : 3568

Cet ouvrage dépeint en larges esquisses *les principales étapes de la décolonisation en Amérique latine* : décolonisation politique et économique, certes, mais plus encore culturelle et religieuse.

En fait, l'analyse déborde largement l'histoire. L'auteur constate qu'en ce continent une théologie se forge dans la confrontation d'un christianisme exigeant et d'une situation révolutionnaire, et il s'applique à décrire *cette théologie de la libération « à l'état naissant »*. Dialecticien vigoureux et grand visionnaire, il en montre à la fois les fondements théologiques et les implications concrètes, personnelles et politiques.

Ce livre est aussi *un chaleureux message adressé à nous autres Occidentaux* : il nous invite à découvrir en quel sens nous sommes colonisateurs, comme Européens et comme chrétiens. Par cette prise de conscience passe le chemin de notre libération.

L'auteur, né en 1934, est Argentin ; il est marié et père de deux enfants. Il a obtenu le doctorat de philosophie à Madrid et celui d'histoire à la Sorbonne. Il a aussi étudié avec Lortz à Mayence. Il enseigne actuellement dans son pays, ainsi qu'à l'Institut de Pastorale du CELAM à Quito, Equateur.

LES ÉDITIONS OUVRIÈRES
12, AVENUE SŒUR-ROSALIE 75621 PARIS CEDEX 13